رساله ام الکتاب

مكتبة الامام امير المؤمنين (ع) العامة
النجف الاشرف العراق
٢٠٤

٨

رساله ام الکتاب

اهدائی دفتر
مكتبة الامام امير المؤمنين
به کتابخانه آستان قدس رضوی در مشهد

میکروفیلم تهیه شد

15119

۱۳۸۴/۲/۲۰

ام الکتاب
شماره

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب اصل الاصول فارسی
مصنف عبد الرسول الحسینی زنوزی
مؤلف
خطی نستعلیق تحریری ۲۲ سطری کاغذ فرنگی جلد مشمّع کهنه
چاپی
سال تحریر شعبان ۱۲۶۵ عدد اوراق
جزء کتب اعتقادات شماره خصوصی
شماره عمومی ۱۵۱۱۹ شماره قبض
واقف مکتبة الامام امیر المؤمنین تاریخ وقف اردیبهشت ۱۳۶۵
طول ۲۰/۸ عرض ۱۴/۴ شماره صفحات
۱۳۷

۲۰۴

رسالة ... رسالة ام الكتاب

مكتبة
الامام امير المؤمنين (ع) العامة
النجف الاشرف العراق

٢٠٤٢

٨

رسالة ام الكتاب

اهدائي دفتر
مكتبة
الامام امير المؤمنين
به كتابخانه
در تهران
آستان قدس رضوي
در مشهد

٢٠٤

دوشنبه
٧ از بزرگان مرادات یابد

پنجشنبه
١٠ محترم گردد

دوشنبه
١٤ باعث شادیت

پنجشنبه
١٧ میانه

یکشنبه
٢٠ ایمنی از بلاهات

٢١ دوشنبه
از بزرگان مرادات یابد

٢٤ پنجشنبه
کارها باصلاح آید

جمعه ٢٥
هكذا

پنجشنبه ٢
حاجت روا گردد

جمعه ٣
داری [illegible] گردد

یکشنبه ٥
باعث سرورات

٧ سه شنبه
از بزرگان مرادات یابد

جمعه ١٠
محترم گردد

یکشنبه ١٢
[illegible]

سه شنبه ١٤
باعث شادیست

جمعه ١٧
میانه است

یکشنبه ١٩
توانگر گردد

دوشنبه ٢٠
ایمنی از بلاهات

سه شنبه ٢١
از بزرگان مرادات یابد

پنجشنبه ٢٣
کارها باصلاح آید

جمعه ٢٤
هكذا

یکشنبه ٢٦
از بلاها خلاص شود

[illegible]
ایمنی از [illegible]

تاریخ چاپ
[illegible] ٢٨
[illegible] ١٣٢٧

مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام العامة
العدد
التاريخ
النجف الاشرف ١٣٧٣ هـ

اهداها في دفتر
مكتبة
الامام امير المؤمنين العامة
به کتابخانه ... وقف نمود

مصنفات جناب حاجی میرزا عبد الرسول ... بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الواحد فی هدایته و مبین الاصول بمقالته و منزل الکتب بکلامه و مرسل الرسل برسالته والصلوة علی حبیبه
خاتم انبیائه والسلام علی وصیه الذی اختاره بالامامة بدلالته وعلی آله الذین کل منهم عضو منه و آله وعلی
سید اصحابه و معاونیهم فی معاشهم بعون الله و اطاعته مادام الارض ساکنة مطمئنة والسموات متحرکة
حروف فی الافلاک ... از تالیف جمع این اوراق و مطلب از تالیف اصول طاق این رواق آنست
که چون بمضمون نص ستفترق امتی من بعدی الی ثلث و سبعین فرقة فرق باطله ذی شعب و فایل
و فرق حق از باطل مشکل فیه و در این ایام فتنه کل گردیده فتنه افزایان بر پا مدام هواپرستان
شد هر کس را بر شوری بر سر از سلطان ... مشورت با گوید من مفتی و قاضیم یکی گوید من
حکیم و ربانیم یکی فرمان آورده که من شیخ الاسلام گرفتم که ... با مویان امام دعوای
این که من ... جاعة جنود ابلیسم و زعم آن که من مروج دین گرفتند جمعی ... کردند
عامه گردان گردیده که لعبه جهل را الکذب ... فوجی ... سلسله ... صوفیه گشته که مردم
دلان را مرشدان حیات ... طایفه ... بافی ... عنکبوت افتاده که با طلاب
علوم معلم خیالیم مجرب ارکان مدینه علم و کار طاق و باب این شهر علم و ... نقطه علم فنون
قبل و قالیم خلاصه دیدم که اهل اسلام از خواص و عوام در هرج و مرج افتاده سر رشته ایمان از کف
داده در ظلمت حیرت متحیر و مبهوت و باطل بحق غالب و مخلوط شده است اخبار در کنج خوار
مانده هر یک کتاب جهل خوانده بازار متاع بدعت رواج و عقول عقلا اعوجاج و تخیلات
و همیه امتزاج یافته روی تعمد از شریعت برتافته اند اعتقادات حقه بی اعتبار و اوهام باطله
اشتهار یافته بنای اصول دین خراب است علم گشته هم قائل باشند اداب گشته انفتاح باب
جهل و خیال موجب سد ابواب علم و کمال شد لهذا این بنده بر این رساله و معالجه شد این سد
شدید بر این مستور آمل امانه گشتم که بواسطه این نسخه ... مجالس و ... داء امراض جهل

زایل و پرده غشاوه از عیون اهل سعادت کشف گردد **اما بعد** مؤلف این رساله گل لاله
و میراث این باغ ابد آرای ... ثمرة الفواد نهال باغ امامت و میوه شجره نبوت گلشن
اعجاز و کرامت سرو رهبت رفتار و قمری خوش گفتار کو کو خوان نغمه خوان معرفت و توحید
و قالع رشته شجره خبیثه ظلم و تقلید کاشف سر مبهم امر بین الامرین صدف جبر و تفویض و فتح امر
حقیقه این بحر طویل و عریض غواص دریای مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح و مفسر باطن ظاهر آیه بلی نه
قل الروح عارف نقطه العلم نقطة کثره الجاهلون و عاقل نکته دقیقه الفنون خزینه باب کعبه
انا مدینة العلم و علی بابها مبین آیات محکمات و متشابهات ام الکتاب و حامل اسرار الحق
تارک قسیم الثقلین و سلم مسلم معراج ... فوریه ... جله نشخ ... طینت ... آدم
بیدی اربعین ... حی علی الصلوة و الفلاح عبد متعلم به معلم کل مجموعه معارف
رسل ... بعد اسمه احمد مسمی اسما حسنی سمی محمد جناب شیخ احمد بحرینی لازال عبده
المطیع عبد الرسول الحسینی احق ولد جناب حسن الخلق و الخلق مصداق ابتغاء الله ... ریاض الجنة
معارف حقه و غایت ... ارباب ... العلوم فوق کل ذی علم علیم مجمع البحرین
ابن العلی ... عظیم ساکن بیت المعمور ... جناب میرزا حسن زنوزی الخوئی المسکن اللهم
احفظهما ولوالدینا فی الدنیا و عندنا ... الدنیا این رساله را مرتب ساختم بیک افتتاح
و پنج اصل و یک اختتام و موسوم کردم باصل الاصول **افتتاح** در بیان مقدمات اصول دین است
و او مشتمل است بر پنج طریق **طریق اول** در اثبات دلیل شرعی است بدانکه مقتضای قول الله
ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن دلیل حق بر سه قسم است دلیل حکمی
و دلیل موعظه حسنه و دلیل مجادله حسنه است **دلیل حکمی** بدانکه جناب حق تعالی عز و علا از عقول
شناخت ... تعلقات چندی که حضرت علام در عالم امکان خلق کرده است و انهار در نفوس مردم
و افاق بعرض ظهور آورده است چنانچه در آیه کریمه تصریح فرموده است سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی
انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق یعنی کسیکه نظر مصنوعات عزیزه و مخلوقات عجیبه حق نماید و چشم بصیرت
بسوی آنها گشاید ... و ... ابا ... معرفت حق منظور دارد مثل گفتار ... انا

علی آثارهم مقتدون عذرها مسموع نباید داشت بمفاد الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا راه حق را او
ببیند و سبیل معرفة الله او را معین خواهد شد هر فصلی از فصول اربعه او را بابی و هر فرقی از آن
چهار کتاب او را کتابی میشود و هر کلی مطلب کلی از کل بر او دلیل شود و بلا بر سر دارد سرو را
از قامت و دست کنایه دقیقی در میان است قمری بخط غبار از شهره القمر فخری در باب نشست
زاغ از آیه ما زاغ البصر خبری داند سوسن با آن همه زبان از سر آن نعدوا نعمة الله لا تحصوها
دفتری خواند بنفشه است که حضرت کلمه را ده مطالعه خط سبزه نماید بر خط بندگی کرفته تر دماغ آید
شمایل لاله با بلبل شبنم شمال شقایق شاهی آثار جمال ذو الجلال نرگس الحشیم عبرت بهر سو نظاره
ست با دخلجه با به بشرا با ظهور را اشاره هر گیاهی را او رود با الهی است هر ورق زردی را از درد
دخزان ابی باری هر برگ و باری از حضرت راوی ما ساوی هر سبزه و نباتی از معرفت حق حاکی ۲ ابار
ابا ما جهان سراسر بر وحدت حق دلیلیست موجه هر چه بینی بیاض و پشتا است پس کشته اگر
ناظر آیات حق کردی همه لا شریک له خوانند و بی توسط دلیل مرآها دانند حاجت جستجوی نیست
فرطلب و لجب از این مطلوب حاجب حیث توضیح مطلب درین مقام اینست که دلیل حکمتی عبارت
از موجودات خارجیه است که حق تعالی بمقتضای حکمت اتقن جمه را بر نظام واحد آورده و هیات
اشیا را چون درر لآلی بر رشته وجه منتظم کرده چرا که هر یک از ممکنات را استعداد و قابلیت
خاص غیر از استعداد دیگری است پس هر یک محتاج فیض فیاض علی الاطلاق میباشد که بواسطه آن
فیض عمیم از پرده ظلمت عدم بمعرض ظهور در آید و در عرصه وجه جلوه نماید اگرچه هر شیئی را امکان خاص
است بر خلاف یکدیگر و با هم امتیاز ذاتی دارند لکن نسبت فیض خدا همه علی السویه است خصوصا
به بعضی و نه بعضی ندارد چنانچه در آیه کریمه میفرماید الرحمن علی العرش استوی بمقتضای صفت رحمانیت
اینست که هریک از ممکنات را بقدر قابلیت جه که حق داده است فیض وجه کرامت فرماید یعنی تفاوت
در میان است آن از طرف فیض علی الاطلاق نیست بلکه منشا اختلاف از جهت ذوات و قابلیات
جهت آن است و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید یعنی بینی که آب دریا را حدی نیست لکن هر ظرف بقدر
وسعت جه آب میگیرد اختلاف در رنگ و کوچکی ظروف است نه در آب دریا چون این را دانستی پس

ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت

بدانکه

بدانکه مشیت حق بر هر چه علاقه گرفت ضعف وجود مقدار اندام او برابر پیوست که ذره نه کوتاه
و نه دراز باشد چرا که هر چه خلاف حکمت و عدالت است اولا در حق آن جبر و دوم ظلم است و هر دو
بر خدا قبیح است اما اختلاف آثار و لوازم اشیا از جهت تفاوت مواد انهاست مثل آتش
که طبیعت او حار است و طبیعت آب بارد و طبیعت هوا رطب و طبیعت خاک یابس و این اصول کیفیات
و اما امزجه مرکبات هر مرکب از اینها ممزوج است بعضی حار و یابس بعضی بارد و رطب بعضی
رطب و یابس بعضی حار و رطب بعضی بارد و یابس است باعث این اختلاف طبایع مختلفه اشیاست
نه مشیت حق بلی هر چه اراده حق متعلق شد از طبیعت آن چیز وجود بخشد نه از طبیعت دیگر
چرا که مقتضای حکمت الهیست که جواب مطابق سوال باشد چونکه هر شیئی بزبان استعداد
خاص جه طلب ایجاد آثار و لوازم طبیعت جه و سوال این فیض مخصوص از خدا کرده است پس بر خدا
واجب است که بمفاد ادعونی استجب لکم همان فیض خاص را با کرامت فرماید نه فیض دیگر
پس مشیت حق که فیض عام غیر محدود است فی نفسه هر چه علاقه گرفت همان اثر خاص که لازم
طبیعت اوست با و بخشد سیاهی بکفر دهد و سفیدی با یمان نور ایمان بمسلمان بخشد و ظلمت
کفر بکافران سوز با آتش دهد و صفا را به آب سرگردانی به باد داد و اطمینان به تراب غم بدوست و شادی
بدشمن لطف براب داد ظرافت بگلشن دهند که بگل نکهت و بگل جان داد بهر چه که هر چه سزاوار بود
حکمتش آن داد قطره باران نگر که در شکم صدف در شود در دریا من ما رز بهر آن لطف شد
با این جهره در باغ گل شد در تاک مل در کوه هر لاله شد در برگ شکوفه ژاله باری هر جا
قابلیت او را با او داد خشک را تر کند الخیان را الخیان تر کند از اینجا معلوم شد
که خدا را در حکمت نیست حکمه خاصه و حکمت عامه اولی نسبت بطبایع اشیا مختلف است چنانکه گفتیم
دومی همه علی السویه است آن راجع بمهمات شبابت این بوجود آن منکر است پس هر که ۱۲ [illegible]
قطع نظر از خصوصیات حکم حکیم علی الاطلاق کند و بچشم فواد که امین شرع است بآن نسبت
نظر نماید حقایق اشیا را کماهی منکشف کند و می بیند که نور مشیت که عبارت از فطرة الله
التی فطر الناس علیها است بجمیع فطرات خاصه و بهمه خدادادی ساری است و این است جانب که هدا ول

من الماکل شیئ حی است از اینها مراتب جاری است بواسطه این دلیل عام است کلام خیر الانام که کل مولود یولد
علی الفطرة ولکن ابواه یهودانه وینصرانه الخ با وظاهر وجوهر فؤادش از اعراض مذکوره ظاهر کرد و این
دلیل حکمتی واحد اتم ادله واوضح براهین واصح طرق واعم فوایدست مراد از نقطه علم اینست که باء
بالکلیه بکثیر جاهلان است هر که این نکته را خواند نا خوانده همه چیز را داند هر که از او غافل است
اگر معلم کل باشد باز جاهل است اصل هر بنا مبنی بر نقطه است هر رمز مخفی با وجه بیان فهم هر مطلب
با و موقوف است و سر کنت کنزا مخفیا با و مکشوف حکمتهای خاصه خدا باین حکمت عام
معلوم است و اسرار شرایع با و مفهوم حدیث لیس العلم بکثرة التعلیم والتعلم بل نور یشاء
باین نور من لم یعرف امام زمانه فقد مات میتة الجاهلیة استعاره از کور این ظهور است
هر که را الحرم کعبه لا ینبغی ارضی ولا سمائی از این کوچه راهست مصداق اتقوا فراسة
المؤمن فانه ینظر بنور الله است فهم ظواهر اخبار و بواطن آیات باین دلیل محتاج است و ترقی
بمدارج کمال بتوسل این معراج دیگر بدانکه منشأ اختلاف افهام علما و مناط اختلاف آراء
حکما عدم معرفت این دلیل و انحراف از صراط مستقیم این سبیل است والا در مقام این فیض عام
اختلاف را تمام است چرا که فطرة الله عبارت از ادراک فؤادست همه اضداد را انجا یکسر ادراک
موقوف فؤاد مثل ابصار بصر است چنانچه او بیکبار تعدد را جمیع متعلقات اوست دفعه مبصر
اسود و دفعه ابیض دفعه اخضر میشود اما با قطع نظر از این مبصرات نور بصر یکیست تعدد در او نیست
همچنین در ادراک فؤاد تعدد راجع به مدرکات است و او واحد بذاته است پس حاصل جمیع
گذشته ها اینست که هر که بتخلیه باطن از انجاس اوهام باطله وخیالات لا طایله بکند بعد بنظر عبرت
بلکه بصور مخلوقات خدا بکند هر چه در مرآت فؤاد خود از آن صور حقه منتقش شود لا شک ان
معانی مدرکه حق و صحیح خواهد شد چرا که آن ادراک از جانب الله خواهد شد نه بسبب جهل و خیال
خلاف واقع در آن مطالب واقع نمیشود مثلا در اثبات اینکه اصول دین مقدم بر فروع
دین است دلیل حکمتی اینست که کسی اگر عمارت خواهد درست کند باید بنای او را اساس
و گچ مستحکم کند تا از رخنه آب محفوظ ماند والا یقین آن بنا منهدم خواهد شد پس مقتضای این

دلیل حکمتی باید مکلف اول اصول دین خود را که بمنزله ارکان کعبه دل است مستحکم کند بعد فروع دین خود را مفصل
اخذ کند تا از رخنه شیطان و نفس اماره آن بنا محفوظ ماند والا تنها فروع دین کار سازی نمیکند در
در وقت نزع جان رکن ایمان برخنه شیطان خراب خواهد شد پس این دلیل اتم ادله است
دلیل موعظه و او عبارت از طریق احتیاط است چنانکه امام ع بنظم فرموده است قال المنجم والحکیم کلاهما
لا تحشر الموتی فقلت الیکما ان صح قولکما فلست بخاسر وان صح قولی فالخسار علیکما یعنی اگر ان الامر
کما تقولون من عدم الحشر الجسمانی والروحانی فلا باس علیکما ولنا واما ان کان الامر کما اقول فویل
لکم مخفی نماند که اکثر احتجاجات ائمه علیهم السلام بطریق دلیل موعظه است وحاصل و اینست که در نزد عقلا
دفع ضرر محتمل واجب است کجا ماند که ضرر مظنون یا مقطوع باشد چرا که حصول علم بعدم ترتب ضرر
~~مظنون یا مقطوع~~ عقاب و عذاب خدا از برای شخص بدفع و الا احتمال خلاف مفید علم بمدعا است ضرر محتمل
بجهة اینکه اعتقاد ثابت و جازم بمطلبی وقتی حاصل میشود که در بعض معتقد احتمال خلاف مدعا
نرود پس این دلیل که امام ع فرموده است اشاره باینست که در مقام عمل همچنانکه احتیاط را
همچنین در اعتقادات هم حفظ طریق احتیاط واجب بل اوجب است واینهم اتم ادله واقوی
براهین است فرق ما بین این دلیل و دلیل حکمتی اینست که این دلیل از برای اسکات خصم
والزام اوست اما آن از برای تحصیل علم بجهة خود مستدل است قطع نظر از خصم منکر که فرق
دیگر اینکه دلیل موعظه دلیل اجمالی است در رد خصم اما دلیل حکمتی دلیل تفصیلی است بر اثبات
مدعا **دلیل مجادله** این عبارت از اشتغال از لوازم عقلیه بملزومات خارجیه است چنانکه
حق تعالی میفرماید لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا یعنی اگر در زمین و آسمان اگر خداهای
متعدده باشد لازم میاید که نظام اینها مختل و فاسد شود اما بیان ملازمه اینست که
تعدد مالک در ملک واحد باعث تنازع و تخالف آنهاست چرا که شرکت در مال موجب
تدافع مالکهاست هر یک میخواهد که خود مستقل و دیگری مستهلک شود و غیرت خدائی و استکبار
کبریائی شراکت بر نمیدارد غیر نقش غیر در جهان نگذارد پس باید یکی غالب و دیگری مغلوب
شود تا عالم ملک نظام گیرد پس لازم گردید تعدد خدا اختلال عالم را از جمله بدیهیات ادله است

حاجت باثبات نیست از اینجا معلوم شد که مجادله حسنه آنست که ملازمه مغالطه نباشد بلکه بدیهی اللزوم
باشد مثل لازم گرفتن تعدد خدا فساد عالم را پس هر دلیل مجادله صحیح نیست باید حسنه باشد و از مغالطه
و بیهوده [?] بری باشد و وجه دیگر مجادله حسنه آنست که مستدل خالی از تعصب و عناد و مراد از مجادله
در حق انتقاد باشد غرضش از مناظره تفاخر و اظهار فضیلت نباشد بلکه در نظرش عیان احقاق
مطلب و فهم واقع باشد بعد از این وجه آنست که بیان مدارک و منشأ عرفان نوع تمام
و طریق لا الکلام کردن تا معلوم شود که مدرک علوم خمسه کدام است بدانکه این نسخه کبری عالم اکبر است
و بدن او خزینه جواهر نفیسه نفس است چه جمیع کمالات سایر مخلوقات را جامع است با علاوه خطاب
حق قوای بسیار در بدن وضع کرده است که در سایر اشیاء نیست و اصول آن قوا ده تا است
که آنها را حواس عشره نامند که بواسطه آنها ادراک محسوسات ظاهره و باطنه میکند اول قوت
باصره است و محل او ظاهر چشمهاست که بسبب او مبصرات را درک نماید از الوان سرخ و زرد و سبز و
سیاه و سفید و غیر آنها دوم قوه سامعه است و موضع آن هم معلوم است که بسبب او درک مسموعات
که عبارت از آواز خشن و مشکره باشد میکند سیم قوه شامه است که محل او بینی است که بواسطه
او مشمومات را از بوهای خوب و بد ادراک میکند چهارم قوه ذائقه است که بسبب او مطعومات
شیرین و شور و تلخ را میکند و محل او زبان و دهان آدمی است پنجم قوه لامسه است محل او جمیع
بدن از سر تا پاست که بواسطه آن ادراک حرارت و برودت و نرمی و درشتی را میکند
این پنج قوه را حواس ظاهره مینامند و پنج قوه دیگر که آنها را حواس باطنه مینامند مواضع
آنها در جوف کله سر آدمی است اول حس مشترک است و محل او در مقدم دماغ است و کار
او آنست که صور محسوسات مدرکه بحواس پنج ظاهره را از راه باطن اخذ کرده جمع کند از برای
سهولت ادراک صور سوی و محل او را اول دماغ کرده دوم قوه خیال است موضع او در عقب حس
مشترک از طرف پیش دماغ است و او خزینه حس مشترک است که صور محسوسات را حفظ کرده
نگاه میدارد سیم قوه واهمه است محل او در طرف بالا دماغ در مقابل خیال است و کار او
آنست که معانی جزئیه را درک میکند مثل فهم کردن گوسفند معنی عداوت گرگ را با او و رم کردن او

ازاو دو مثل [?]

و مثل فهم کردن بره گوسفند مهربانی مادرش و میل کردن او باو و ادراک این معانی جزئیه دلیل وجود قوه
واهمه است و چونکه واهمه معانی جزئیه را درک کند همین دلیل مغایرت او است با حس مشترک که درک صور
محسوسات میکند نه معانی و چونکه واهمه جزئیات معانی را درک کند همین هم دلیل بر مغایرت
او است با نفس ناطقه که درک معانی کلیه را میکند چهارم قوه حافظه است و محل او در عقب قوه
واهمه گرفته حفظ میکند پنجم قوه متصرفه است موضع او در مؤخر دماغ در میان قوه متخیله و حافظه در مقابل

در آخر دماغ است و او خزینه قوه واهمه است که معانی جزئیه را از واهمه صح

حس مشترک است و کار او آنست که تصرف در جمع این قوای اربعه میکند و شأن او جمع کردن
صور جزئیه که در خزینه خیال و معانی جزئیه که در حافظه میباشد و مرکب کردن بعضی با بعضی
و تفصیل دادن آنهاست و همیشه در کار خود مشغول است آنی ساکن نمیشود نه در بیداری و نه در خواب
و در میان قوای باطنه از او ظالم تر و شیطان تر نیست و چونکه عمل او با وجود نفس ناطقه که مدبر
و ناظم جمیع قوای ظاهره و باطنه است منتظم نمیشود و لهذا احتیاج بنفس دارد که بواسطه استعمال او
آلات این قوی پنج را مملکت باطن بدن آدمی نظام گیرد و اختلال نپذیرد و چونکه نفس
ناطقه این قوه متصرفه را بواسطه قوه واهمه و باعانت او استعمال کند قوه متصرفه را
متخیله مینامند و چون بواسطه قوه عاقله استعمال کند او را متفکره مینامند که انسان بواسطه
این قوه متفکره علوم و صناعات طبیعیه و عادیه را تعلیم میکرد و بعد از این بدانکه این حواس
عشره سرهنگهای سلطان نفس ناطقه است در تحت هر یک از این قوا قوای جزئیه که جنود
و سربازهای آنهاست بسیار است مثل قوه غاذیه که کار او آنست که بدل ما یتحلل بدن میدهد و
غذا را شبیه هر عضوی از اعضا میکند تا اینکه بدن سالم ماند و مثل قوه جاذبه که او تحلیل غذا
میدهد و این خادم غاذیه است و مثل قوه ماسکه که خادم قوه هاضمه است و مثل قوه دافعه که
دفع فضلات از بدن میکند و خادم آن چهار تاست کیفیات اربعه حرارت خادم غاذیه است
در تحلیل غذا برودت خادم ماسکه است در تسکین و امساک غذا رطوبت خادم جاذبه است
در ترقیق غذا و تشکیل و یبوست خادم هاضمه است در تقویم غذا و حفظ تشکل قوه غاذیه بجمیع خدام
خود خادم قوه نامیه است سؤال و آنست که تصرف در غذا در زیر حجم نامی در طول و عرض

وعمل میکند و فوق اینها قوه مولده است که منمیة النوع است در تحت اوست قوهٔ مغیره و قوهٔ مصوره
وغیر از اینها قوای جسمانیه در بدن آدمی بسیار است که از جملهٔ آنها ما قاصر است ان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها و همهٔ این قوای جسمانیه و آن حواس عشره در تحت تصرف نفس ناطقه میباشند و مدرک
حقیقی در جمیع این قوی اوست اینها آلات و اسباب ادراک نفس است و مدرک معانی جزئیه و کلیه
هر دو اوست لکن جزئیات را بواسطهٔ آن حواس و آلات ادراک میکند اما کلیات را بنفسها و بواسطهٔ حواس
درک میکند پس باید نفس ناطقه که ادراک علوم حقه و احکام دینیه میشد و میباشد خالی از شائبهٔ خیال
و اوهام قوهٔ واهمه و متخیله و سایر قوی باشد تا ادراک او صحیح و حق و مطابق واقع باشد و بسبب همین است تا
شرافت و افضلیت بر موجودات میباشد والا حواس عشرهٔ مذکوره در اکثر حیوانات هم میباشد
و آدمی در اینها با حیوانات شرکت میکند امتیاز او از سایرین و مناط الکملیة آدمی همین نفس ناطقه است
پس از جمیع ما بین معلوم گردید که شأن نفس ناطقه جوهر را التصفیه و تخلیه از انجاس وهم و خیال
دهد و او را باب معرفت و تفکر و تدبر گشته شود و صاف کند و با صاف حسنه شرعیه متصف
سازد و بنظر عبرت و انصاف کشد تا علوم دینیه از اصولین و فروع دین را منکشف و معلوم
کند والا او تبع خیالات و اوهام و متخیله که مفصل تمام شرح کرده او را همه مطالب حقه منعقد و رو تیسیر
نخواهد شد بعد از این بدانکه نفس ناطقه را انتزاع چهار درجه است درجهٔ اولی عقل هیولانیست
و او عبارت از عقل بالقوه که بمنزلهٔ مرآت صافیه از صور اوهام و خیال است همچنانکه هیولا
در اجسام محل صور جسمیه است همچنین عقل هیولانی محل صور علمیه میباشد بعد از استعمال قوهٔ
نظریه در ترتیب مقدمات بینة الانتاج او را قوهٔ دیگر در استفاضهٔ علوم از مبادی عالیه حاصل
گردد و ملکهٔ استفادهٔ معانی کلیه حقه از عقل فعال در او پیدا شود پس درجهٔ دوم یعنی عقل بالملکه
حاصل شود و چون ملکهٔ تعقل معقولات بالقوه او را حاصل شد بواسطهٔ این ملکه خارج از قوه بفعلیه
گردد و قابل صور علمیه بالفعل شود پس درجهٔ سوم که عبارتست از عقل بالفعل باشد او را حاصل
گردد بعد از حصول عقل بالفعل استفادهٔ جمیع علوم منقوشه در الواح صافیه فلکیه میکند پس درجهٔ
چهارم که عقل مستفاد باشد او را حاصل گشته و مستجمع جمیع معقولات حقه میباشد و حقایق جمیع اشیا

طهای

طهای بر او معلوم گردد بعد از این بدانکه جمیع حواس ظاهره و باطنه و مراتب چهار نفس ناطقه از قسم
ادراکات میباشد حقه و باطله چرا که با مطابق اوامر شرعیه است آنها را واجبات و مستحبات میفهمند
یا بر وفق نواهی شرعیه آنها را محرمات و مکروهات میدانند پس بر مکلف لازم ضروریست که در هر یک
از این مراتب اعمال حسنه را از اعمال قبیحه تمیز داده مشخص کند چرا که حاکم و سلطان مملکت بدن
بر دو قسم است یا حاکم عدل است یا حاکم ظلم اولی را عقل گویند دومی را نفس اماره در خبر مرویست
العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان یعنی عقل آنست که عبادت خدا بواسطهٔ او کرده شود و جنات
نعیم ابدی بسبب او حاصل کند و درباره شریفه اشاره بصفت نفس شده است ان النفس لامارة
بالسوء الا ما رحم ربی یعنی هر آینه نفس امر کننده است بر کارهای قبیح و زشت مگر خدا رحم کند باز
روایت شده است که در قلب هر بنده نقطهٔ هست یکی سیاه و این اثر جهل است یکی سفید و این اثر
عقل است اگر آدمی اهل جهل و طالب لذات فانیه و شهوات جسمانیه باشد پس جمیع ادراکات
حواس او فاسد و باطل خواهد شد حاکم و مدبر قوای بدنیه او نفس اماره میشود و جمیع حواس در اطاعت
و تبعیت نفس شوند و اگر آدمی اهل عقل و طالب لذات باقیه و علوم حقه روحانیه گردد پس
جمیع آثار و اطوار حواس او حق و صحیح خواهد شد حاکم و مدبر جمیع قوای او قوهٔ عاقله میشود
و جمیع حواس تابع امر و نهی آن رسول باطنی میباشند خلاصه بدن انسانی بمنزلهٔ درختی است
و حواس او بمنزلهٔ اعضا و شاخهای این درخت است و قوای جزئیه او بمثابهٔ اوراق و برگهای
اوست و نفس ناطقه او بمنزلهٔ ریشه و دانه این درخت پس اگر دانه این درخت جهل و نقطهٔ سیاه
نفس اماره باشد یقین همه ثمار و میوهای که آثار و افعال او باشند تلخ و سم خواهد شد و اگر دانه
عقل و نقطهٔ سفید باشد یقین جمیع ثمرات و فواکه آن درخت شیرین و شهد خواهد شد چرا
اصل در هر درخت دانهٔ اوست اگر شیرین است میوهٔ آن درخت خوش و لذیذ میشود و اگر تلخ است
میوه هم تلخ و بد و ناگوار است چون الغرض این دلیل کلی را دانستی پس بدانکه اهم و عمده مسائل از تحصیل
احکام اصولیه و فروعیه آنست که حبهٔ قلب تطهیر گردد که محل حب الهی است صاف و سفید کنی تا همه اعمال
و اطوار تو صحیح و خوب گردد و جمیع علوم حقه بر تو آشکار شود چنانکه حدیث العلم نقطة شاهد

مدعا است او لازم است جهل را از روی نیت جهت تفصیل تذکر و با وضوح صاف و پاک کن مطلب دوم
در بیان معرفت علم و ظن است بدانکه ادراک و فهم انسان بر چهار قسم است اگر مردد در مطلبی باشد
یعنی که طرف نفی و اثبات برابر و مساوی شود مثلا شک کند که خدا هست یا نیست و هیچیک
از این دو طرف در نظر او ترجیح نداشته باشد و دلیل بر هیچکدام قائم نشده باشد او را شک و توقف
و تردید می نامند و آن شخص را شاک گویند و اگر یکی از این دو طرف در نظرش رجحان داشته باشد
و احتمال مرجوح دیگر طرف بدهد طرف راجح را ظن و طرف محتمل مرجوح را وهم نامند و اگر احدی
از آن دو طرف بمرتبه در نظرش رجحان و ظهور بهم رساند که احتمال طرف خلاف نرود بلکه یقین
بالطرف مخالف داشته باشد او را علم و قطع و یقین می نامند این تعریف بنا بر اصطلاح علماست و بحثها بسیار وارد شده — ۲ و بر این تعریف
و عمده آن بحثها اینست که بنا بر این فرق ما بین علم و جهل مرکب نمیشود چرا که اگر کسی مثلا اعتقاد جازم
کند که خدا نیست و احتمال هستی خدا در نظر او بالمره منتفی شود و همچنین بداند که در واقع و نفس الامر
خدا محال است که موجود شود و احتمال جهل بخود هرگز ندهد پس لازم آید که این هم علم باشد و حال آنکه
این جهل مرکب است چرا که نمیداند و نمیداند که نمیداند پس در حقیقت جهل میشود دیگر آنکه نمیداند و
فهمش مطابق واقع اولا نیست دوم آنکه نادانستنش را هم نمیداند لهذا جهل مرکب میگویند و
جهل بسیط اینست که نمیداند ولکن میداند که نمیداند مثل ذات خدا را هیچ آفریده نمیداند و اما
میدانند که نمیدانند پس بجهل میشود لهذا بسیط گویند بلکه این در حقیقت علم است نه جهل حاصل
بحث اینست که اگر مورد علم و ظن را نفس معتقد بگیرند پس فرق در نفس معتقد ما بین علم و جهل نمیشود
چرا که در هر صورت معتقد احتمال نقیض معتقد خود نمیدهد باز از اینجا معلوم میشود که تعریف علم بانکه
اعتقاد جازم ثابت مطابق واقع باشد و ظن اعتقاد راجح مطابق واقع باشد نیز فاسد است
چرا که اعتقاد مطابقه مستلزم مطابقه با واقع نیست و نیز رجحان آن شیء در نظر معتقد مستلزم
رجحان او در نفس واقع نمیشود علاوه بر این می بینیم که یکی از علما اعتقاد جازم میکند بحدوث
عالم مثلا و برهان قاطع اقامه بر این مطلب میکند و یکی دیگر بر خلاف او اعتقاد جازم میکند بر قدم
عالم که نقیض مدعای اولی است و دلیل قاطع او نیز بر مطلب خود ذکر میکند و ما قطع داریم بانکه هر دو

مطابق

مطابق واقع نیست که اجتماع نقیضین در واقع محال است پس یا هر یکی از اینها علم و دیگری جهل باشد یا آنکه
هر دو در اعتقاد جازم مطابق واقع بودن در نظر معتقد یکسانند و همچنین می بینیم که یکی از فقها
اعتقاد راجح بهم رسانده که نماز جمعه مثلا واجب است در واقع و دیگری اعتقاد راجح میکند که
حرام است در واقع و ما نیز قطع داریم بانکه یکی از این دو اعتقاد فاسد است چرا که ممکن نیست که
که هم وجود شیئی راجح باشد و هم نقیضش در واقع و نیز وجود او موهوم باشد و هم عدمش این
در وقتی است که عالم یا ظان دو شخص باشد و بسا میشود که یک شخص واحد در وقتی علم جازم بر مطلبی بهم رساند
و در وقت دیگر علم قاطع بر نقیض آن مطلب میکند و نیز در زمانی دیگر ظن بر خلاف و مثل هم که — ۲ ظن بر حکمی میکند و در زمان هیچ
از تتبع اقوال حکما و فقها این قسم تعارض اقوال و اختلاف اقوال در میان ایشان بسیار است و شک
نیست در آنکه هر که متفته باشد نخواهد که ایشان بشود او و هن کلی در اعتقاد حقیقت این شده الا
و حقیقت آن دلالات بهم رسد و میدانند که میزان علم صحیح مطابق نفس الامر خارج از این نیست
چرا که اختلاف در علم حق نیست بدو و شخص عالم یا نیست بدو و مال آن ممکن نیست پس اختلاف و اضطراب
افهام حکما و اوهام علما دلیل واضح است بر آنکه فهم یکی از ایشان غلط و ادله یکی از ایشان لاطائل و
بی حاصل است اگر کسی بگوید که اطلاع بر نفس الامر و علم بواقع ممکن نیست مگر بواسطه اعتقادات معتقدین و افهام
مجتهدین چرا که فهم هر مجتهد کاشف از واقع است و الا تکلیف ما لا یطاق لازم آید چرا که کشف
واقع بدون واسطه دلیل قطعی یا ظنی محال است پس ما را ضرورت است که باین کواشف ظنیه یا قطعیه عمل کنیم
و الا خروج از دین یا تکلیف بمحال لازم آید پس از اینجا معلوم میشود که فهم مجتهد اگر مطابق نفس الامر
هم نباشد یعنی جهل مرکب باشد نیز واجب الاتباع است هم بر خود مجتهد هم بر مقلدین در جواب
میگوئیم که این مبتنی بر انسداد باب علم و غیبت امام است پس حاصل بحث این میشود که چون
امام ما غایب است و باب علم واقعی بر ما منسد است اگر بر ظنون مجتهدین عمل صحیح باشد پس باید
ما خارج از دین محمدی بوده داخل در دین مستضعفان باشیم یا عمل بظنون آنها بکنیم چرا
که ارتفاع نقیضین محال است و شق ثالث هم منتفی است جواب اینست که همچنانکه خروج از دین
باطل است عمل بر ظنون هم باطل است چنانچه آیات ناهیه از عمل بظن در ذم اهل ظن بسیار است و عمل

بر ظن بمقتضای آیات و اخبار اگر بیشتر از قبح خروج از دین نباشد کمتر هم نیست تا گفته شود که از لحاظ احتمال
قبیحین واجب است در نزد عقل و اینهم در دقت است که شق ثالث نباشد و حال آنکه احتمال دیگر
هم موجود است و آن عمل به احتیاط است چنانکه سابقا در بیان دلیل موعظه گفتیم که طریق احتیاط اسلم طرق است
و اکثر احادیث ائمه علیهم السلام در اصول دین باین طریق است کجا مانده در فروع دین که عمل بر احتیاط لابد است
چنانچه مروی است خذ الحائطة لدینک و دع ما یریبک الی ما لا یریبک و غیر از این اخبار در وجوب
عمل بر احتیاط وارد شده است اگر بگوئی که این معارض با اخبار نفی عسر و حرج از دین است عمل بر
اصل بها اولی از عمل بر دیگری نیست با آنکه اخبار عسر و حرج مرجحات بسیار دارد از شهرت و عقل
چرا که عقل حکم میکند بر بطلان عسر و حرج و شک نیست در اینکه عمل بر احتیاط مستلزم عسر و حرج است
علاوه بر این در اکثر جاها عمل بر احتیاط ممکن نیست مثل نماز جمعه که بعضی در زمان غیبت حرام دانسته اند
و بعضی واجب اگر احتیاط بکنی منافی حرمت است و اگر نکنی منافی وجوب است پس اخذ باوثق
که معنی احتیاط است در امثال او ممکن نمیشود جواب اینست که اولا استلزام عسر و حرج را ممنوع
و الا امر کردن امام بر عمل بر احتیاط قبیح است و ثانیا استلزام مسلم است در وقتیکه در جمیع موارد
عمل بر احتیاط شود اگر در بعضی عمل بر احتیاط و در بعضی دیگر عمل بر اصل برائت و در جماعات
عمل بر اجماع شود استلزام ممنوع است و ادعای عدم کفایت اینها در عدم خروج از دین مکابره است
و ثالثا آنکه معنی احتیاط اینست که در هر مسئله قولی که مطابق مدرک شرعی خبری باشد بگیرند
باشد اگرچه آن قول موهوم هم باشد عمل میکنیم و اقوال دیگر که مستند دیگر از عقل یا از شهرت
یا از اجماع منقول دارد اگرچه مظنون هم باشد عمل نمیکنیم نه آنکه معنی احتیاط اینست که یک دفعه بمقتضای
این قول و دفعه دیگر بمقتضای قول دیگر و دفعه دیگر بمفاد قول ثالث عمل بکنیم تا عسر و حرج لازم آید
چنانچه مجتهدین میگویند چرا که در هر مسئله یک قول موافق مستند شرعی است باقی دیگر همه ناشی از او
هام است از مناط اعتبار ساقط است جائی نیست که اخبار متعارضه در آن مورد صادر شده باشد
اگر هم باشد بسیار نادر است عمل کردن بمقتضای هر یک بطریق احتیاط موجب عسر و حرج نمیشود از
اینجا معلوم شد که در جائیکه امر دایر میان حرمت و وجوب هم باشد از احتیاط ممکن است اگرچه

هر دو قول

هر دو قول مستند شرعی داشته باشند بجهت آنکه اتیان بر فعل منافی حرمت یقینی است و ترکی که بطریق احتیاط
نباشد چرا که در واقع اگر حرام بود مکلف بر ترک مأمور نشده است بلکه بقصد احتیاط وجوب و امتثال آنچه است
دیگر پس هیچ باکی نیست خلاصه مجرد احتمال حرمت موجب عدم تمکن از احتیاط نیست چنانکه
مجرد حرام بودن عمل بمظنه در زمان انفتاح باب علم مستلزم حرمت است و در زمان انسداد نیست در نزد
مجتهدین اگرچه حسن و قبح اشیا ذاتی هم باشد اعتبار آنکه بوجوه اعتبار مختلف میشود و اما جواب
از انسداد باب علم اینست که غرض حق از ارسال رسل و انزال کتب هدایت خلق است بر وضع
اکمل و تبلیغ احکام نفس الامریه است بر انام بجهت آنکه عقول مردم ناقص و مشوب باوهام خیالی
چنانکه سابقا بیان کردیم چون مردم عاجز از فهم اعمال صحیحه از فاسده میباشند تشخیص و تمیز اینها
از یکدیگر با فهام قاصره ایشان ممکن نیست لهذا در هر زمانی از ازمنه وجود معصومی حتمی لازم است
تا خلق را باحکام نفس الامریه هدایت و ارشاد کنند چون نبی معصوم از خطا و سهو و نسیان است
باید خلق را هم بر طریقی ارشاد کنند که مصون از شائبه جهل و خطا باشد والا وجود امام یا نبی
در کار نیست چرا که هر کس بفهم ناقص خود میتواند محاسن و قبایح عادیه و عرفیه را تشخیص بدهد و بمقتضای
آنها عمل نماید دیگر حاجت بر وجود عقل کل و حجة الله نمیشود و حال آنکه هر عقل حکم میکند
بر وجوب وجود پیغمبر کاملی که خلق از جهل کرده علوم واقعیه را بر ایشان بیان نماید و پرده
جهل و خطا را از عیون قلوب آن طایفه بکشد پس بمقتضای این دلیل قاطع باید در هر
عصر از اعصار باب علم بر روی مردم مفتوح باشد تا متمکن بر تحصیل علم بر احکام دینیه خود باشند
و از طرف خدا مصلحتی در انسداد باب علم نسبت به بعضی از ازمنه نمیتواند شد چرا که دلیل
عقلی تخصیص بردار نمیشود پس بالضروره در هر زمانی باید یا رسولی و وصی یا امامی یا نایب امام
موجه و ظاهر باشد که مردم امور دین خود را رجوع باو نمایند بر وجه تمام و کمال که شائبه جهل در او
نبوده باشد از او اخذ و تحصیل نمایند والا قبیح است بر خدا که خلق را بر سر خود گذاشته نظام
امر مبداء و معاش و معاد ایشان را بعقول ناقصه ایشان واگذار و حواله نماید بجهت آنکه حکمت خدائی
از ایجاد عالم و خلقت بنی آدم هدایت و تکمیل ایشان است و غایت همین ارشاد و اهتدا است

و الا نفعی و فایده از فیض لطف خدا عاید و راجع نمیتواند شد پس با وجود این مردم را بر جهه که ذکر شد
غیبت امور دین و دنیای ایشان مختل باشد بسبب مفاسد ظلم ایجاد و بسبب منافع عدالت بسبب قطع نظر
از آنها وجود امام غایب با عدم وصول فیض او بر مردم نعود بمکار خواهد شد اما ما را اتباع افهام
مجتهدین و تقلید ایشان واجب باشد دیگر امام غایب را چه احتیاج داریم چرا که او کاین است و مجتهد نیست را
او غایب و مجتهد ظاهر است البته قول مشافهه و ظاهر و متعدد و متواتر ترجیح بر قول غایب و واحد دارد
و وجود فواید دیگر غیر از تبلیغ احکام در وجود امام کارسازی نمیکند بجهة اینکه فایده عظمی
و اهم از وجود حجت قایم ایصال احکام واقعیه و بیان آنهاست بمردم اگر این فایده منتفی باشد
بلیشد منافع دیگر کفایت نمیکند اگر گوئی که مجتهدین نواب امام ع و نقله اخبار ایشانند افهام
ایشان که ارشاد از قول امام است در جواب گوئیم نایب باید در شان منسوب عنه باشد همچنانکه
امام معصوم و مبرا از خطا است نایب باید نیز در حکم عصمت و عدم سهو و نسیان مثل او
باشد بلی همین فرق است که امام اصل و منبع است و نایب فرع و تابع است او معلم است
و این متعلم علاوه بر این اختلاف افهام مجتهدین و اضطراب آنها دلیل عدم نیابت ایشانست
بجهة اینکه در قول امام اختلاف و تعارض ممکن نیست همچنانکه مرویست که حلال محمد ص حلال
الی یوم القیمه و حرامه حرام الی یوم القیمه تغییر و تبدل در احکام شرعیه واقع نمیشود با اینکه مجتهد
در وقتی ظن بحکمی میکند و در وقت دیگر ظن برخلاف او میکند و ظن او مثل تغییر میباید و حال
اینکه تغییر در فهم امام ع ممکن نیست علاوه بر اینها اگر افهام مجتهدین حجت و واجب العمل باشد لازم
می آید که احکام واقعیه خدا تابع ظن مجتهد باشد هر چه مظنون او شود همان حکم الله نفس الامری
باشد و این مودی بمذهب تصویب میشود که عامه و اهل سنت باین اعتقاد دارند اگر گوئی
که مجتهدین مخطئه اند قایل اند بر اینکه خدا را حکم واقعی نفس الامری هست اگر فهم مجتهد بعد
از ادله و تتبع آیات و اخبار منجر بآن حکم واقعی شد فبها و الا مخطی معذور است چرا که مجتهد
نمیگوید که حکم اولی واقعی خدا همان مظنون منست مثل مصوبه بلکه بحکم اولی نفس الامری
معتقد است لکن مظنون خود را حکم ظاهری ثانوی میداند یا بدل از حکم واقعی میداند در مقام عذر

از قبـ

از قبیل اکل میته یا از قبیل اقرب مجازات میدانند یعنی اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات یا از قبیل
ارتکاب اقل قبحین میدانند و هیچکدام مستلزم تصویب نیست در جواب گوئیم یا مجتهد مکلف به
حکم واقعی هست یا نیست بنا بر ثانی مظنون او حکم خدا است در حق او بنا بر اول متمکن است بر تحصیل
حکم واقعی یا نه پس حاصل این چهار قسم میباشد و بنا بر هر یک از اینها محذوری لازم آید اگر متمکن نیست
بر تحصیل واقع پس نرسیدن او بر واقع با وجود تمکن دلیل تقصیر او است نه قصور پس معذور نبود
او و در این وقت باطل است بلکه معاقب خواهد بود و عمل او بر مظنون خود هم صحیح نیست اگر متمکن
بر واقع نیست پس در این وقت مکلف بر تحصیل واقع نیست و الا تکلیف بما لا یطاق لازم آید پس
حکم اولی او در این وقت مظنون خود خواهد شد نه واقع همان مذهب تصویب است بعینه با اینکه
بحد اقبح است که مکلف را تکلیف بواقع بکنند و متمکن بر تحصیل او نکنند چرا که این وقت لغو
و بی فایده میشود با اینکه این شق رسا باطل است چرا که مکلف مکلف بعلم است نه بظن چنانچه
حکمت ارسال رسل از برای همین است و اگر بنا بر عدم تمکن حکم واقعی او همان مظنون او است
پس این مذهب تصویب است اگر نیست پس در این وقت خروج از دین لازم میاید با اینکه عمل
او در این وقت بر مظنون خود صحیح و جایز نخواهد شد اگر گوئی او الا مکلف بر واقع است
و واجب است تحصیل او و چون بعد از فحص و تحقیق از دلیل بواقع نرسید ناچار بر مظنون واجب
العمل است گوئیم عدم وصول او بر واقع افاده دلیل عدم تکلیف او است بر واقع اولا بجهة اینکه
الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا هر که جد و جهد در تحصیل واقع بکند باید و برسد اگر نرسد
پس این کاشف است از عدم تکلیف او با وجود حاصل جمیع گذشته است که نشد اسباب علم اگر از قبل
مکلف باشد قبیح است پس باید از طرف مکلف باشد در این وقت لازم میاید تقصیر مکلف از
تحصیل واقع اگر گوئی نه از طرف مکلف و نه از جانب مکلف است بلکه باعتبار وجود مانع
خارجی است از حوادث و سوانحات روزگار گوئیم تحصیل نفس الامر در این وقت نیز ممکن
نمیشود با تکلیف کردن خدا مکلف را با علم بوجه مانع از وصول بمامور به قبیح است چرا که
امر آمر حکیم با علم او با انتفاء شرط تکلیف جایز نیست پس باید بدانند نه از طرف آمر نه از جهت

وجود مانع نه از سبب دیگر باشد بلکه راجع بتقصیر مکلف نیز نه شد خلاصه حجاب و مانع از وصول نفس
الله مراد از غایب مکلفین است و از جهت بد عمله ایشان است در امر دین چنانکه در امور دنیا سعی و اجتهاد
نماید اگر عشری از عشر آن سعی را در امر دین کند بعض از تکالیف واقعیه برسند خلاصه علم
وظن را اگر بر سبیل تعریف اصطلاحی اعتبار کنیم معنی از حق نخواهد شد و از جهل مرکب شمرده خواهد
باشد پس طریقی حق اینست که در اثبات هر مدعا حدیث مد عادل ضرورت مدعا ثابت
شود ما را در اثبات اصول دین و فروع دین حدیث مد عادل کتاب و سنت است چنانکه پیغمبر
در حین رحلت از دنیای فانی که وصیت فرموده است و امت خود را با هتمام تمام سپرده است
اینست که انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی یعنی من میگذارم در میان شما دو امر بزرگ
یکی قران و یکی اخبار عترت طاهرین که این حدیث مد عادل است در اثبات هر حکمی از احکام
شرعیه خواه از اصول باشد خواه از فروع و این حجت قاطع و دلیل ساطع است و بغیر از این
دلیلها از دلیل دیگر که خالی از ریب خطا و جهل باشد نیست چرا که هر یک از علم عقلی علم عادی
یا علمی که از اجماع خلق و اتفاق ایشان حاصل شود مصون از احتمال خطا و مخالفه واقع نیست
بجهة اینکه مکلف بد متعبد بتتبع اخبار و کتاب باشد نه متعبد افهام و ظنون خود و الا احتیاج
بعث رسول نمیشود و لیس فایده بعث نبی اینست که چشم از فهم و اجتهاد خود پوشد و نظر با خبار
ائمه کند و تفکر در صواب و اضح و قواعد ها بهر ایشان نماید تا بفهمد که عبارت از بصیرت در دین است
از برای او حاصل گردد و نور علم در دل او ظاهر گردد و در امر دین ماهر شود چرا که مفاد اهل البیت ادری
بما فی البیت و مقتضای النبی و ولی المؤمنین من الفهم علم واقعی معرفت حقه منحصر در خاندان نبوت است
و جمیع جواهر علوم اولین کما از ریب به جهل و خطا باشد در سینه ایشان مخزون و در صدور
پر نور آن معادن تنزیل مکنون است و همه علوم از کلیات و جزئیات در احادیث ایشان
ذخیره و دفینه است کل اسرار شریعت در فرای مبارکه آن مدینه است چیزی باقی نمانده است از علم
تا در اثبات او احتیاج بتفکر و اجتهاد و بادله مخترعه قوم بدعت و اهل سنت و عناد باشد اما بعضی چیز
قدر اهتمام در تبلیغ احکام بر انام کرده اند و چه سیاق امور معیشت و دین عوام کالانعام را انتظام داده اند

حتی احکام

۱۵

حتی احکام خلاء و خلوت و مرض و صحت و معامله و تجارت و سود و خسارت و آداب بیداری و خواب
و سرمه کشیدن و ستر را شدن و ناخن گرفتن و حمام رفتن و عطر استعمال کردن و قسام الشعر در ردن گرفتن
و مسواک نمودن و انواع ادعیه ایام و لیالی و غیر از آنها مستحبات و خصایص بگرد و نام تراد مفصل تمام بیان
فرموده اند که هیچ شیء نمانده که حکم او را بیان نفرموده باشد یا نتوانند شد که با اینهمه تفصیل مستحبات و مکروهات
که تبلیغ فرموده در کتب اخبار ثبت کرده اند چیزی از واجبات فی الجمله بیان نفرموده باشند تا حاجت
در اثبات آن با جتهاد مجتهدین باشد و الا فرع بر اصل لازم آید چرا که زیاده بیان مستحبات
که فرع است بر واجبات که اصل است لازم میاید و این از جناب شارع قبیح است پس با به تبلیغ واجبات
نحو اتم و اکمل از مستحبات باشد دیگر کدام داعی است ما را بطرف غیر امام تا اطاعت او تقلید
افهام او ما را لازم باشد یا اجتهاد در مقابل نصوص با اهل بدع مخصوص است نه غیر ایشان از فرقه
انصاف کن با وجود اینهمه اخبار و روایات واضح الدلالات که هر طفل و کودکی می فهمد دیگر کدام
دلیل است که باعث وجوب عمل بر ظنون اهل ضلال و ارباب جهال باشد و کدام عقل است
که اطاعت معصوم و ائمه علوم را گذاشته حکم بر وجوب اتباع افهام اهل سموم کند اگر گویند که
احادیث وارده با هم متعارض و با یکدیگر مخالف است و اخبار علاجیه هم با هم تعارض دارند علاوه
بر اینها مختلف شد اکثر اخبار ما را معلوم نیست پس ناچاریم تا علاج ها را بر مرجحات ظنیه اجتهادیه
حاجت هست یا اینکه خطابات مختص بمشافهین در زمان امام ع است احتمال کلامی هست که در وقت
صدور مقرون بقرینه حالیه بوده است که اکنون از علم عادی بر مراد شارع حاصل بوده است اما ما که محروم
از شرف حضور آن جناب و ده از معاونت آنها هستیم چاره نداریم مگر عمل بر ظنون مجتهدین
تا خروج از دین لازم نیاید گوئیم اولا این کلام منقوض با فهام مجتهدین است چرا که تعارض و اختلاف
آنها بیش از تعارض اخبار است پس این افهام را بر حمل علیه آن کرد دیگر مرجحات خارجه که
بعض صحت یکی از آنها کند نقل کلام با ین مرجحات میکنیم آنها هم که اختلاف دارند پس احتیاج بمرجحات
غیر از آنها داریم و هکذا الی آخر پس تسلسل لازم آید و ثانیا گوئیم که تعارض در اقوال معصوم ع محکی
بنسبت آنچه ظاهر است در اول بنظر مبتدا میشود ناشی از عدم اطلاع بموارد مخصوصه آنهاست و عدم معرفت

شأن نزول صدور یافت اگر کسی تتبع و تفحص از کلمات ائمه اثنا عشر کند میداند که هیچ خبری نیست که معارض
خبر دیگر باشد بجهة اینکه مروی است که اخبار بعضی بعضی را تفسیر میکند و رفع اشکال میکند اگر بر فرض تسلیم تعارض
هم علاج آن از میان اخبار مستفاد میشود نه از خارج باید مکلف ممارست و مزاولت با اخبار ائمه علیهم السلام
کند و تفکر و تدبر در مدلولات و دلالات آنها نماید و قلب خود را از لوث خالی صاف از اوهام قواعد مخترعه
اهل بدع و تحریف کند و موارد آنها را یک یک ملاحظه کند یقین نور علم در قلب او لامع و
بر جمیع اسرار شریعت جامع میشود و رفع تعارض از میان خطابات متفق الدلالات میکند نه
اینکه اولا از راه تعصب اغماض کرده از ملاحظه اخبار اعراض نموده عمر خود را صرف تحصیل قواعد
اصول عامه و مدارک غیر معقول قوم کند تا قلب او مشوب شبهات و شکوک شده صراط مستقیم را
متروک که طریق معوج در راه کج اهل عناد را مسلوک دارد اللهم مشکلات کس عالم بدین
فخر رازی مفخر عالم شده ای عزیز من مهم عمر خود را در تحصیل علم تحدث قوم محنث و ضایع و ملوث
نمودم به مرتبه اعلا و درجه اقصی رسیده بود تدقیقات و تحقیقات جهلیه شفا و مدار رسوم و همه
شرط هرکه هم در علم حکمت و ریاضی متحاکم و قاضی و هم در علم حساب و معانی و بیان و منطق و
اصول الحمل خود راضی گشته فایق طلاب و فایق اصحاب جدل و مناظره و سابق ارباب عناد
و مکابره شدند گوی استباق از هر سابق در میدان فضیلت بچوگان ذهن خلاق ربوده در همه
اقسام فنون ماهر و در جمیع علوم ماهر لهذا الحمد لله از کرده پشیمان و از حال پریشان شده توسل
با ائمه و اجداد خویش و توکل بخدا او در امر دین تفتیش کرده تتبع اخبار اخلاص از تشویش و غبار
از شبهه جستجو نموده از فضل تأیید صاحب ولایت کمال ارشاد و هدایت انوار علم
در هبوط صدرم منشعشع و شوارق معرفت از ظهور دلم طالع گردید دانستم که غیر از تعبد و
اتباع اخبار رسول چیزی از برای وصول با حکام اصول الدین معقول نیست عزیز من تو هم اگر
طالب فهم و معرفت احکام دینیه خود هستی باید چشم تعصب و تقلید از ادله مخترعه و بدعت
مبتدعه جمیع ارباب علوم بپوشی و نظر اتفاق حق بجانب اخبار تحقیق کنی تا نور معرفت
در قلب منقلب تو ظهور و دل ظلمانی ترا پر نور کند الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات

الی النور

الی النور واما جواب از اختصاص خطابات شرعیه بحاضرین در زمن نبی که پیغمبر ما خیر الانبیا و وصی
او اشرف اوصیا است و شریعت او اولی و اتم است و خطابات او اشمل و اعم است همچنانکه عموم
مکلف بدلیل است همچنین عموم خطابات شرعیه نسبت بجمیع مکلفین خواه مشافهین در زمن نبی ص
غایبان ثابت و مبرهن است بجهة اینکه نبی ما مرسل بر جمیع ناس و مبعوث بر کل است اختصاص
به بعضی دون بعضی ندارد همچنین خطابات او متوجه بر همه مکلفین است و در هر طبقه از طبقات
ازمنه توجه آن خطابات بسوی اهل آن زمان است نه اینکه در حال حیات نبی ص خطاب معدومین
در ازمنه لاحقه شده است تا گفته شود که خطاب معدوم قبیح است چرا که خطاب امر ضمنی است
احتیاج بمخاطب و مخاطب دارد و با عدم مخاطب این امر نسبی متحقق نمیشود بلکه ما میگوییم چون قرآن
که اعظم معجزات پیغمبر ما است باقی است و همچنین اخبار ائمه ما ضبط شده در کتب
مدون شده است پس در هر زمان که مکلفان موجود شدند خطابات توجه و تعلق بسوی ایشان
گیرد چنانچه حاضرین در زمان نبی مشافهین شدند نسبت بخطابات مکتوبه در دفاتر با اینکه معلوم
که جمیع طبقات ازمنه بعد و اهل آنها در پیش نبی ما که احاطه بجمیع اجزاء زمان کرده حاضر نسبت مجتمعه
اگرچه نسبت بیکدیگر مترتب و متعاقب بتدریج هستند پس بنا بر این شمول خطابات نبی ص بر توجه
آنها معدومین در ازمنه لاحقه مستلزم قبیح نمیشود با حضور عرفی که در پیش اهل عرف متعارف است
غیر از این است علاوه بر این گوییم چنانچه اطفال غیر بالغین در زمان نبی مکلف نبودند و خطاب
اولا بر ایشان متوجه نبود و بعد که بالغ شدند خطاب متوجه شد همچنین معدومین که خطاب
نشده بود بعد از وجود و بلوغ خطاب متوجه شد خلاصه مقتضای عقل و ظواهر اطلاقات اخبار
و آیات اینست که خطابات عام و شامل جمیع خواص و عوام در جمیع ازمان و ایام باشد
و همه را واجب است که عمل باخبار و آیات کنند اگرچه خبر ضعیف باشد نه بر ظنونات اعتباریه
عقلیه حاصله از شهرتها و اجماع منقول و سیره اهل عرف و از استصحاب و اصل برائه و قاعده
و اشتغال و غیر از آنها از ظنون عقلیه اعتباریه که مشهور شرعی بخصوص نداشته باشد و تحصیل کلام
اینست که خطابات شرعیه از قبیل اسباب وضعیه است مثل اینکه باید در ثبوت هر دعوی بر قول دو شاهد

العدم همچنانکه موجودین در ازمنه
بعد هستند مشافهین صحیح

شاهد

ما دل عمل کرد یعنی همینکه دو شاهد عادل شهادت بر مطلبی کردند واجب الاتباع است تعبدا اعم از اینکه از قول
ایشان ظن یا علم حاصل شود یا نه اعم از اینکه بر خلاف آن مطلب ظن یا علم حاصل شود یا نه بجهة اینکه
بمقتضای عقل قاطع ما را اتباع سبب شرعی واجب است اگرچه موهوم نشد وظن بخلاف آن باشد
یا موهوم هم نباشد وعلم بر خلاف آن شد چراکه علم تعبدی شرعی مقدم بر علم عقلی اعتباری است
وهمچنین خطابات شرعیه در اثبات احکام اصولیه وفرعیه مثل اسباب است ما را تعبد انها در حجیت
خواه علم یا ظن بر مدعا از انها حاصل شود یا نه وخواه علم یا ظن بر خلاف این اسباب شرعیه
از اسباب خارجیه وغیره حاصل شود یا نه مثلا اگر خبر ضعیفی باشد مخالف شهرت وغیر معمول به هم
باشد لکن در کتب معتبره از فروع کافی واصول کافی واستبصار ومن لا یحضر وتهذیب موجود شده
باشد ما را بمقتضای وجوب تعبد شارع که عقل کل است اتباع این خبر ضعیف واجب ومقتضای آن
اگرچه وهم هم بر مطلب از او حاصل نشود نه اتباع ظن حاصل از شهرت اقوال فقها یا ظن حاصل
از اجماع منقول ایشان یا ظن حاصل از استقراءات نوعیه شخصیه عرفیه یا ظن حاصل از سیر علما ودعاوی
ایشان یا علم یا ظن حاصل از قواعد عقلیه اعتباریه ایشان یا علم حاصل از حدس واتفاق ایشان
اگرچه همه این ظنون وعلوم عقلیه بر خلاف مدعای آن خبر ضعیف شده باشد ما را اتباع این خبر واجب است
نه اتباع اوهام ایشان چراکه تعبد ظنی یا قطعی مخالف خبر عقلا باطل است باید بقول معصوم
وبحدیث امام ع عمل کرد یا خواطر جمع از مخالف حق شویم اگرچه همه آن ظنون با جمیع ادله عقلیه
ایشان در مطلبی جمع شود وکل اهل عالم با آن مطلب اجماع واتفاق کنند ویقین وعلم همه مذاهب حاصل
شود یا زیرا اگر مخالف مفاد آن خبر ضعیف شود عمل بر او جایز وصحیح نیست کجا ماند که خبر ضعیف
مخالف شهرت مجتهدین باشد در این وقت بطریق اولی عمل بشهرت واجماع ایشان صحیح نخواهد شد
اگر بگوید که اجماع علما یا شهرت ایشان یا دلیل عقلی هر یک کاشف از قول معصوم است چراکه خود
معصوم فرموده است که لا تجتمع امتی علی خطأ علاوه براین عقلا محال است که اتفاق علما در حکمی کاشف
از قول امام ع و مطابق او نباشد والا بر امام واجب است که ایشان را ردع کند ونگذارد که
اجتماع بر خطا کنند یا اینکه خبر هم مثل اجماع کاشف از رضای امام در عقائد است اگر حمل بر کاشف

جایز نباشد

جایز نباشد باید بحدیث ایشان هم عمل صحیح نباشد در جواب گوییم که اجماع در میان مجتهدین بر دو قسم است
یکی اجماع یا اتفاق جمیع علما است بحیثیکه قطع حاصل شود که معصوم هم داخل در میان ایشان است واین قسم مقبول
انهاست واجماع باین معنی که مصطلح متقدمین مجتهدین است ممنوع الوقوع است چراکه ممکن نیست که یکی
از علما را علم حاصل شود که جمیع علمای امه اتفاق بر حکمی کرده اند واحدی مخالف نیست بجهة اینکه
این قطع اگر از تتبع کتب وتالیفات ایشان حاصل است احتمال هست که کتاب دیگری باشد که این
متتبع او را ندیده باشد یا عالمی باشد که رای او مخالف باشد که کتاب تصنیف نکرده باشد پس
این احتمال رافع ومنافی حصول قطع بر اتفاق کل است چراکه عدم وجدان متتبع دلیل عدم وجود
مخالف نیست اگر آن علم از اخبار مخبر صادق یا جبرئیل این حاصل شود در دین وقت دلیل قول
آن مخبر صادق میشود نه اتفاق علما چراکه ملاحظه اجماع در این وقت از قبیل اکل القفا خواهد شد
واین لغو وبی فایده خواهد بود با اینکه مخبر صادقی غیر از معصوم کسی نیست وجبرئیل هم بکسی غیر از معصوم
نازل نمیشود واگر آن علم از جای دیگر واز سبب دیگر غیر از اینها حاصل شود اعتبار ندارد یا اینکه اگر تسلیم
بکنیم که علم باتفاق کل علما حاصل میتواند شد لکن امکان علم بدخول معصوم یا رضای او در میان
ایشان مسلم نیست والا بین قول امام با مخبر است نه اجماع علما واشتراط دخول او بلکه لحوق مجهول النسب در میان
علما باعث نمیشود که قول امام بخصوصه متمیز شود وتعیین اجماع بکاری نیست اینکه اعتماد بقول مجهول النسب
جایز نیست احتمال هست که او شیطان یا باشد میخواهد اغوای ایشان کند اگر بگوید که مجرد اجماع ایشان
کاشف از رضای معصوم است ممنوع است بمعنی که بعد از رحلت نبی ص مردم همه اجماع کردند
که خلیفه برحق ابوبکر است واو وصی وجانشین محمد است کسی از امت پیغمبر نماند که انکار این
قول باطل بکند مگر چند نفر از شیعه خالص مثل سلمان وابوذر ومقداد وکمیل پس مجرد اتفاق
کاشف از قول امام نمیشود بلکه کاشف در خلاف قول امام است من قطع دارم باینکه قول حق
در مخالف اجماع است همچنانکه مروی است الرشد فی خلاف العامه مراد از عامه عامه مسلمین است
نه عامه اهل سنت چراکه ایشان از امت محمد ص بطائفه خاصه اند وطائفه عامه جمیع سنی وشیعه است اگر بگوید
که اجماع حق اتفاق علما اعظام است نه اتفاق عوام کالانعام گوییم اگر علما ظنشان را که اهل سنت شد گویا

هم پس عوام است قول ایشان هم از منشاء اعتبار ساقط است مثل آنکه یکی از علمای قدما اخبار قولی
بگوید یکی دیگر که قول اول را می بیند تابع او میشود و علی العمیا یکی دیگر که دومی را می بیند تابع او میشود
چهارمی که اقوال آن سه را می بیند تابع ایشان شده ادعای شهرت میکند پنجمی که ایشان را
بیند علاوه بر شهرت ادعای اجماع منقول کند و همچنین بعضی بر بعضی تابع شده تا متاخرین ایشان
و فیلکه این کثرت را ملاحظه کنند ادعای اجماع محقق کنند و دیگر خبر ندارند که منشاء همه این اقوال یک قول
بی اعتبار است پس نهایت آنست که یکی از گله گوسفند که از خوبی مجتهد باشد و دیگر تقلید یکدیگر کرده همه از آنجا
میجهند مرتبه که صد هزار گوسفند و نر اجماع کرده بخیال جلب منفعت از طرف چپی در نمه دشنه
جسته عاقبت خسته شده بند که آن خیال طمع خام بود پس بعضی بدان که همه اجماعات مخترعه ایشان
که در دفاتر ثبت شده است از این قبیل است ادعای اینکه اجماع علما کاشف از قول امام است
فاسد است ما اکرم او و علمای امامیه رضوان الله علیهم شده در این وقت گوییم اگر مراد از علما عوام
شیعه و اصحاب پیغمبر است با اینکه عدد ایشان در هر زمان غیر قلیل است چنانچه آیه قلیل من عبادی
الشکور دال بر این مدعاست و آیات دیگر هم شاهد است با اینکه در هر زمان عدد مؤمنین
عشر از اعشار منافقین و کفار نشود و ایشان در میان مردم با ظاهر نشسته با معلوم نشستند
اگر بعضی ظاهر باشند متهم و عوامند علم رسوم نخوانده اند و تصنیف و تالیف ندارند پس حاصل کلام
اینست که این علمای مصطلح که علم اصول از مخترعات ایشان است یعنی علمای اهل خلاف جهلا هستند
اتباع پیغمبر امی نیستند که درس کتاب نخوانده و بمدرسه طلاب نبوده نشسته و او هو
الذی بعث فی الامیین رسولا دلیل است بر اینکه علم خدائی بتعلیم و تعلم و افاده و استفاده
نیست و این علم رسوم لایق حضور ملک علام نیست بیاد داده است پس عوام که قلب
ایشان از ظلمت سواد قراطیس سیاه نکرده اند و مجادله دلهای خود را از زنگ اوهام و ظنون
تیره و تار و مشوب با شبهات نکرده اند بهتر از این علما جهال و معاندان ضلال هستند عوامی
که دل صاف و انصاف دارند بهتر و احسن از آن اهل ظن که با وصاف جهل و خیال متصف
هستند باید به اخلاق الله متخلق گشته زیرا که قلوب این طایفه چون فرقه مشبهه با اوهام و ظلمت خیال

بسه و تاریک

بسه و تاریک و از علوم حقه دور و محروم در جهالت مانده نزدیک شده اند الا من تلطف ختم الله علی قلوبهم
صم بکم عمی و ان الظن لا یغنی من الحق شیئا در شان ایشان نازل است و لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم
آذان لا یسمعون بها و لهم اعین لا یبصرون بها بکوری و کری و عدم فهم این فرقه قائل است
پس اگر کتاب الله خواند نقض خبر میداند که آیات فی الحجة البالغات در مذمت و طعن و تهدید
آن قوم ظالم وارد است و اهل تقلید لا یجدی و لا یغنی بیت پس اجماع و اتفاق این قوم نفاق و شقاق و ضلالت
کاشف و حاکی از قول معصوم نمیتواند شد جهل که از علم ظلمت که از نور کاشف نشود دیگر از راه
اینکه تعرف الاشیاء باضدادها معرفت ضد بضد حاصل شود اما اجماع باصطلاح متاخرین مجتهدین
علیه اینست که جمعی از علماء اتفاق در فتوی کنند که از اطباق ایشان حدس حاصل شود در رضای
امام او و دلیل حدسی بود و این دلیل حدسی و تعلم عقلا راجح از این تعلم عادی یعنی در این
اجماع اتفاق کل شرط نه در این اجماع اتفاق بقدری شرط است که باعث حدس رضای
معصوم شود این اجماع اگرچه ممکن الوقوع و متعذر نیست ممکن فی حد ذاته و شیوع است لکن در عدم
کشف از رضای معصوم منتفی و رفض ارادت حاجت با مکان این فرض محال و داعی
بر رد این اشکال که با شئی از جنس ظنی بر یکدیگر است و با آن صفت فقلت و قیل و قال است و اما
قسم سوم از اجماع که بعضی اختراع شده است اینست که از جهت وجوب لطف بر خدا واجب است
که اگر علمای امت در حکم راه خطا بکنند ایشان را ردع کرده نگذارد در جهالت و بر ضلالت متعقد دارد
فسیح بر خدا لازم است پس بلکه مجتهدین را ردع میکند و خلاف قول ایشان را اظهار میکند تبعیت
بر اینکه قول ایشان مطابق واقع است در جواب ایشان گوییم که این دلیل منقوض است با اینکه
اهل مذاهب دیگر که اجماع بر خلاف حق کرده اعتقادات باطله اختراع کرده اند بر خدا از راه
لطف واجب است که آن طایفه را ردع کرده نگذارد در خطا اجماع کنند با اینکه عدد ایشان
الالف الوف بر عدد علما ما زیاده دارند با اینکه اگر کسی اراده فعل معصیت کند خدا از الهام
لمه از راه لطف نگذارد که مرتکب حرام شود و دارد او را منع کند و ما میگوییم که مقتضای عدالت
خدا اینست که اگر کسی اقدام بر فعلی کند او را منع نکند و الا جبر لازم آید بلکه همه کس را باختیار خود

میکند و هرزه ای ماحق الحق خود بدهد او لا برخدا لازم است راه طریق حق و باطل مردم بکند چنانچه آیه و هدیناه
النجدین شاهد است که خدا دو راه هدایت و ضلالت را بخلق ظاهر کرده است هر کس باختیار خود هر کدام را
اختیار کند کرده است خدا از منع و ردع قبیح است باید هر کس را در کار خود تخلیه کرده جزای عمل او را بدهد
چنانچه آیه اخذ الله الناس بذنوبهم و آیه سنجزیهم بصدفهم دلیل مدعاست اگر کسی اختیار ایمان کند فلنفسه
و هر که اختیار کفر کند فعلیها و خدا را در اختیار مردم اجبار نیست فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر
هر که خواهد کافر شود پس خدا را اگر لازم باشد که مجتهدین بر خطا را منع کند باز لازم است که مجتهدان
بر حق طور را نیز منع کند چنانچه این یک ظلم و منافی عدل است همچنان آن یکی ظلم و منافی عدل است بهمان
مقتضای لطف و رحمت خداست که محجوب هر کس را خواه حق خواه باطل باید بدهد خیر لازم نباید
اما معنی حدیث مذکور که امت من بر خطا اجماع نمیکنند اینست که مراد از امت اتباع رسول
امی لقب است که متعبد شرع مبین بهمه تابع اوهام و خیالات ظنون فاسده نشوند چرا که امت
بمعنی امی بودن و صادق در ایمان است که قلوب آن مشوب شکوک ظنیه و مسود بسیاهی علوم
رسمیه نباشد آن قوم جهله متعبد نبی امی از امت او نباشند اگر معنی امت را اعم بگیریم پس
شامل سنی و شیعه هر دو خواهد شد دلالت ندارد با اینکه علمای شیعه اجماع بر خطا نمیکنند بلکه همه سنی
و شیعه اجماع بر خطا و جهل میکنند قطع نظر از اینها معنی حدیث اینست که امت من در هیچ عمل
و قول اگر چه خطا باشد اجماع ندارند بلکه همیشه با هم اختلاف دارند چنانچه آیه لا یزالون مختلفون
و آیه انکم لفی قول مختلف شاهد است بر اینکه مردم همیشه در امور دین و دنیا با هم اختلاف دارند و
لو شاء الله لجعلکم امة واحدة اگر خدا خواهد همه یک امت و با هم متفق کند معنی دیگر اینست که خطا
مفرد منکر است مراد از او فرد واحد از خطاهاست یعنی امت من یک خطا اجماع میکنند بلکه بر خطاها
بسیار اجماع کنند که یکی از آنها که اجماع میکنند اجماع بر خلافت ابا بکر لعنه الله است و خبر ستفترق امتی
من بعدی الی ثلث و سبعین فرقه شاهد این معنی است پس حاصل جمیع تفاصیل گذشته اینست که
اجماع مجتهدین اگر مستند و مدرک شرعی از کتاب و سنت داشته باشد پس واجب الاتباع در این وقت همان
مستند شرعی خواهد شد اجماع ایشان و اگر ندارد بلکه ناشی از اجماع آراء ظنیه است قطع از منشأ اعتبار است

مثل اتفاق و اجماع اهل سنت بر خلاف در امور عادیه و عرفیه که ناشی از هوای نفس و جلب نفع دنیوی است
مثل مگس که در بالای شتر افتاد مگسهای دیگر نیز در آن نقطه یکدیگر گرد کرده بهوای شیرینی زعفران مگس اول
اجتماع بر بالای آن شتر جمع شوند همچنین اجماع ایشان در باطل عزیز من در مثل مناقشه نیست مطلب اینست
تصویر یکدیگر دوند القصه باید بسیر داز اینجا معلوم شد که اجماع علما خلاف و اجماع جمیع ظنون
و آرای ایشان در حکمی از احکام دلیلی بکه حجت و صحیح العمل نشد ظنون مخالفه و آرای متعارضه است
بطریق اولی حجت نیست علاوه بر آن مفاسد عمل بر ظن و تعبد بر آرای مختلفه مجتهدین بالتقلید
و لا یخفی است یکی اینکه اکثر آیات قرآن در مذمت عمل بر ظن خواه در اصول خواه در فروع است
و جمیع آنها مطلق و عام است اگر کسی ملاحظه کثرت آنها و صراحت دلالت آنها کند
کالشمس اللامعه ظاهر میشود که عمل بر ظنون اقبح قبایح و عامل او طالح غیر صالح است دوم اینکه
تخصیص و تقیید آیات مطلقه عامه مقتضی اینکه دلیل رابع که اقوی ادله عقلیه اصولیین است
حکم بر جواز عمل بر ظن بلکه بر تعیین وجوب عمل بر او میکنند از قبیل اجتهاد در مقابل نصوص
آیات است و این صفت مخصوص اهل نفاق و بدعت است سیم اینکه عمل بمقتضای دلیل رابع شان
مثل اعتقاد بتحقیق مذهب جبر باری است مستدل حرمان دلیل رابع جبر باری و سنی
تابعی جبر با درم یک شد از جهت تو یکی را اجبار کردی او را چهارم اینکه اگر عمل بر ظنون
مجتهدین جایز و صحیح بود بایست که حجت ضعیفه هم در خصوص عمل بر ظن از معصوم وارد شود چرا که
استبعاد تمام دارد معصوم وجه بیان جمیع مستحبات و مکروهات که جناح با کثرت آن
در امر دین است بیان این امر مهم که اعظم واجبات دینیه است نکند بلکه بر معصوم واجب
که بامت بگوید که بعد از من امت اختلاف در اکثر احکام خواهد شد و امور دین شما مختل و غیر
منتظم میشود شما را واجب است که از مؤلف که باب علم است امام شما غایب شد عمل
بر ظنون مجتهدین کنید با اینکه حدوث مذاهب کثیره را در حدیث ستفترق امتی الخ بیان
فرمود هیچ اشاره و ایمایی بر جواز عمل بر ظن نفرمود اگر عقل حاکم بر جواز عمل بر ظن مطابق شرع است
چنانچه مجتهدین بر تطابق عقل و شرع قائلند البته در شرع هم یک خبر ضعیفی پیدا میشود که عمل

برظن با تقلید بر مجتهد جایز است پس عدم وجود حدیثی در این خصوص یا اجماع تام جواز این اعلام نوی
دلیل است بر عدم حجیت ظن و عدم صحت عمل ظنون مجتهدین عامه و تقلید ایشان و عدم رضای
معصوم بر عمل ظن فرمایند چهارم آنکه اگر عمل بر ظن صحیح باشد لازم اید که فایده از برای عصمت
معصوم باشد چرا که سابقا بیان کردیم که فایده عظمی از برای عصمت رسانیدن خلق است بر
تکالیف قطعیه واقعیه که احتمال خطا در آنها نباشد اگر عمل ظنون کافی در دین بود دیگر
حاجت وجود معصوم نیست بجهة آنکه مجتهدین احکام دینیه را بوجه لعقل تام بیان میکنند پنجم
آنکه با احتمال خلاف واقع چنانچه در تعریف ظن اخذ شده است وثوق بر صحت عمل و همچنین
اعتقادی حاصل نمیشود و عامل در نزد خدا معذور نخواهد شد بلکه مقصر و عاصی محسوب میشود
ششم آنکه در محل خود مبین است که اوامر و نواهی شرعیه کاشف از علل نفس الامریه است یعنی هر چیز که
امر باو شده است در واقع حسنی و منفعتی دارد که بسبب او فعل او واجب و ترک او حرام شده است همچنین
هر چیز که نهی از او شده است در واقع قبحی و مفسده دارد که بسبب او ترک او واجب و فعل او حرام است
و معنی حسن و قبح اشیاء ذاتی است یا عقلی است این است که در نزد شارع که عقل کل است هر فعلی و عملی
حسنی یا قبحی در نزد شارع هست که عقول ما قاصر از درک میکنند و فهم آنها هم از برای ما ضروریست بلکه عمده از
همین تعبد و اتباع مولی لازم است لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون شاهد مدعا است و باز قطع داریم
باینکه عقول غیر معصوم محاسن و قبایح عادیه یا عرفیه یا طبیعیه که منافرت طبع یا ملایمت طبع باشد ادراک
میکنند و مصالح و قبایح واقعیه را بی تعلیم معلم کل عقل کل ادراک نمیکنند و مصالح و قبایح پس بنا بر این
اگر عمل بر ظن جایز باشد لازم میاید که ما مکلف باحکام واقعیه نباشیم و متدین بدین معصوم نباشیم
چرا که مقتضای ظنون اجتهادیه احکام عادیه یا عرفیه است نه واقعیه با آنکه حسن ظاهری بدل از حسن
واقعی نمیشود و همچنین قبح ظاهری بدل از قبح واقعی نمیشود این در وقتی است که هر دو با هم منطبق باشند
چرا که منفعت حقیقی در معرفت مبدل منه و عمل بر او است بدل اگر چه مطابق واقع باشد لکن از قبیل
رمیه من غیر رامی است و فایده او بر او مترتب نمیشود چرا که مخالفت معصوم و انحراف از طریق
او اگر چه توجهی باشد که موافق مطلوب واقع شود باز مضر است مثل غیبی که هر روز کل منجم کذاب با آنکه واقع

میاید

میباشد که راست و مطابق واقع میشود و لکن غالبا مطابق میباشد پس معنی حدیث این است که چون احکام المعصوم
مخترعه با اجتهاد حجت نیست و اعتماد داد در حکم باین مشتبه است پس کاذب است از راه دلیل و طریق حکم اگر چه
در مدلول و محکوم علیه موافق واقع و مطابق نفس الامر باشد یعنی عدم اعتقاد بدلیل شرعی مشتبه
باعث کذب او است همچنانکه اگر حکمش مخالف واقع باشد کاذب است باز اگر موافق واقع باشد
چون بطریق شرع رفتار نمیکنند و دلیل دیگر در حکم اختراع میکند کاذب است همچنین در اجتهاد فقه مجتهد
غیر جامع الشرایط چون راه دیگر و طریق اخر غیر کتاب و سنت در اثبات احکام شرعیه اختراع کرده
مقصر و کاذب است اگر چه ظنش مطابق واقع باشد پس از اینجا معلوم میشود که کذب و مخالفت بر دو قسم
و بر دو نوع است یکی آنکه بر خلاف مطلوب و مراد امام حکم کند و عمل نماید یکی دیگر آنکه خلاف طریق و
جاده شرع مشی نماید اگر چه در مقصد مطابق است لکن مخالفت در طریق عمل نیز مثل مخالفت در نفس عمل و
حکم است چنانچه آیه شریفه لیس البر بان تاتوا البیوت من ظهورها ولکن البر من اتقی و اتوا البیوت من ابوابها
شاهد مدعا است پس ظنون مجتهدین عامه اگر مطابق احکام نفس الامریه هم باشد باز باطل است چرا که
مستند بظن خود و تابع آرای خود شده است نه مستند اخبار و آیات که صراط مستقیم است اگر این ظنون
مخالف واقع باشد پس بطریق اولی باطل خواهد شد بجهة آنکه این خلاف تحلیل حرام و تحریم حلال لازم اید
که مقتضای اجتهاد در مقابل نص است و حسن ظاهری مانع از تاثیر قبح واقعی نمیشود مثل احراق نار در صورت
جهل با و نیز حاصل است و جهل مانع از اثر او نیست و همچنین قبح ظاهری رافع اثر حسن باطنی نمیشود
پس تکلیف واقعی باقیست و ظنون مجتهد بدل از او نمیشود و حسن و قبح واقعیه بتوجه غبار ارات
متبدل نخواهد شد چرا که ذاتی شیئی تخلف نمیکند و تغییر نمیپذیرد اگر گوئی پس چرا اکل میته که حرامست
در حالت اختیار در حالت اضطرار مباح بلکه واجب است از برای حفظ نفس محترمه و همچنین سایر احکام
در حالت صحت و مرض و در حالت علم و جهل و در حالت اختیار و اضطرار مختلف میشوند در جواب اولا
گوئیم هر جا از شرع وارد شده است عمل میکنیم در جای دیگر که از شرع رخصت نیست عمل باین قاعده
قیاس است در خصوص ظن نسبت بزمان انسداد جواز عمل بر او از راه دعای ضرورت وارد نشده
پس قیاس باطل است ثانیا میگوئیم که اختلاف احکام بحسب اختلاف حالات یا تعدد اشخاص یا تعدد ازمان

در احکام فرعیه است نه اصولیه و لکن نیست که جواز تعبد بظن مسئله اصولی است نه فروعی و در عقلیات
و کلیات اختلاف بحسب حالات محالست چراکه قاعدهٔ عقلیه تخصیص بردار نیست پس حکم نیست که اصل ظن
فی نفسه با قطع نظر از حال انسداد متبع باشد و در حالت انسداد بالعرض حجت باشد چراکه قبح ذاتی بسبب
حسن عرضی تغییر نمی‌یابد و مانع عرضی اقتضای ذاتی را منع نتواند کرد اما قبح صدق ضار و حسن کذب نافع
اینها هم از مسائل فرعیه است نه اصلیه و ثانیاً گوئیم که مطلقاً جواز اختلاف بحسب حالات را تسلیم کنیم
لکن نسبت بحالات صحت و مرض و علم و جهل که از شرع رسیده است قبول است اما اختلاف حکم بحسب
حال انفتاح و انسداد که بخصوصه مستند شرعی ندارد مردود است اگر بگوئی که عمل بر ظن یا علم اگر
جایز نباشد لازم آید که عمل بر کتاب و سنت هم جایز نباشد چراکه تعبد بمعظم کتاب و سنت ممکن
نیست بلکه بوصف دلالت بر مراد شارع و از جهت افادهٔ مدلولات شرعیه عمل بآنها واجب است
و شکی نیست در اینکه دلالت آن خطابات بر مراد یا بوصف ظن است یا بوصف علم عادی است
یا بوصف وهم یا بوصف شک است و بدون اینها دلالت متصور نشود پس اگر هیچکدام از اینها
حجت و جایز العمل نباشد چگونه عمل بر کتاب و سنت متصور نشود در جواب اول گوئیم
که ما را تعبد آن هم طریق شرعی واجب است بمعنی که قطع نظر از ظنون و علوم خارجیه و اوهام
و شکوک عادیه کرده هرچه بذهن ما از آن در و شاهد عادل تبادر کند همان حکم خدا و رسول است
اگرچه مخالف جمیع آن مذکورات باشد خواه تو از آن ظن بگو خواه شک خواه وهم خواه علم خواه
غیر از اینها چراکه در طریق تعبد ملاحظه وصف دلالت‌ها را واجب نیست بلکه خطابات شرعی مثل محاورات
خلق سلیقه دیگر است چنانکه ایشان هیچ ملاحظه طرف دلالت و وصف آن نمی‌کنند بلکه بمجرد استماع الفاظ
فهم مدلولات آنها تا در بدو ذهن ایشان می‌رسد همچنین در خطابات شرعیه بدو همان حالت خطاب منظور
باشد نه وصف دلالت و نه قواعد اصول مخترعه از اصل عدم و اصل عدم حادث و اصل حقیقت
و اصل عدم تجوز و اصل عدم نقل و اصل عدم اضمار و حذف و اصل اطلاق و اصل تبادر و اصل عدم صحت
سلب و اصل اطراد و اصل تنصیص واضع در اثبات موضوعات مستنبطه شرعیه و اصل برائت و
اصل استصحاب و اصل اشتغال و اصل تخییر و اصل اباحه و اصل احتیاط در اثبات احکام شرعیه

و موضوعات مستنبطه بلکه با قطع نظر از جمیع این اعتبارات و جهت و با قطع قلب از حجاب این شکوک کرده
هرچه با ذهان مکلفین تبادر و انسباق کند همان احکام واقعیه خدا است توقف در حکم ناشی از ملاحظه ابهام
مختلفه اهل عرف و عادت و بسبب تتبع ادله قوم و اصول مجعوله ایشان است چون مکلف نظر با رای
متعارضه مجتهدین کند که هر یک باعتباری ترجیح حکمی داده است و باختلاف اعتبار در دلیل دیگری پس از ذهن
او یک نوع توقف حاصل شود اگر او لا مجتهد یا مقلد اغماض از جمیع وجوه اعتبارات اصول کند هرگز
در حکمی توقف و تردید نمیکند تا در موارد توقف و شک محتاج باجرای قواعد اصولیه شود پس قول
اصولیین که محل اجرای اصول مورد توقف و شک است چراکه مورد توقف نیست تا حاجت باجرای
آن ضوابط باشد از قبیل سالبه بانتفاء موضوع است اگر مورد توقف هم شد علاج او از خبر و کتاب
رسیده است در علاج او حاجت بمخترعات بدعیه نیست و ثانیاً گوئیم ظنون حاصله از کتاب و سنت
حجت است بخلاف ظنون حاصله از عقل و اجماع منقول و از غیر ادله ایشان چراکه اگر عمل بظن حاصل
از مستند شرعی شود یقین عامل معذور عند الله و غیر مقصر خواهد شد و اما اگر بظن حاصل از غیر آن
طریق عمل کند مأمون از خطا و معذور در یوم جزا نخواهد شد پس قائل بحجیت ظنون مخصوصه
یقین که غیر مقصر است اما قائل بحجیت عموم مظنه احتمال دارد که غیر مقصر باشد لکن مظنون است که
مقصر و عاصی باشد پس اجتناب از ضرر محتمل هم عقلا لازم است هم نقلا چراکه سابقاً گذشت که دلیل
موعظه که طریق احتیاط باشد اسلم طرق اکثر احتجاج معصوم از این قبیل است و از اینجا جواب از حجت
سابق که خبر و کتاب چنانکه کاشف از مراد شارع است همچنان ظنون مجتهدین عمل بشی اصل دیگری
ترجیح بلا مرجح است معلوم گردید چراکه این کاشف مخصوص بخصوصه از شرع رسیده است بخلاف کاشف
دیگر لهذا عمل بآنها جایز نیست اگر از راه تنقیح مناط گوئی انهما بدو جایز العمل باشد قیاس است
و او باطل است مطلقاً با وجود فارق که آن قطعی الحجیه است بخلاف ظن مجتهد با آنکه گذشت که مخالفه
در طریق حکم مثل مخالف در خود حکم است اگر گوئی که آیه و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دلالت
دارد بآنکه باید قواعد اصول کلها خود از متفرقات عرفیه است و لسان قوم مشتمل بآنهاست حجت و واجب
العمل باشد پس حقیقه حجیت جمیع قواعد مؤسسه مسلم است مدرک نیست و بر این هر یک از آن قواعد

بسا نوبه مستندات علاقه از اخبار مخصوصه دارد پس مجتهد هم در خصوص اخبار به عمل بکتاب و سنت
میکند نه بظن پس باشد شرعی در جواب و الا گوییم مفاد ایه اینست که لسان امت اگر عرب باشد باید
لسان نبی هم عرب باشد اگر لسان ایشان ترکی باشد باید لسان نبی هم ترکی باشد و همچنین نه اینکه
لسان قوم عرب باشد و لسان نبی ترکی یا فارسی پس ایه دلالت ندارد بر اینکه نبی باید بضوابط
عرفیه و عبارات عادیه تکلم کند و تابع محاسن و قبایح طبعیه عادیه ایشان باشد چرا که شارع
جاعل تکالیف خاصه مستغنیه است که جمیع احکام شرعیه توقیفی و از غیر اخذ کردنی است ضوابط شرعیه غیر
ضوابط عرفیه است چگونه میشود که مطلوب و مراد شارع را که صاحب اصطلاح خاص است و مغایر
اصطلاحات قوم است بضوابط عرف ثابت و مشخص کنیم و عرف را کاشف از مراد شارع کنیم چرا
که عرف تابع شرع است نه شرع تابع عرف پس با ستقراءات عرفیه احکام توقیفیه شرعیه ثابت
نمیتوانند شد و الا احکام هم توقیفی عرف میشود نه توقیفی شارع اما می بینی که هر یک از ارباب
اصطلاحات خاصه که انها را عرفیه خاصه مینامند مثل نحوی و صرفی و معانی و بیانی و غیر انها اصطلاح
خاص دارد و عرف و لغت نیست پس شارع را ایا از ان محجوب کنی که اصطلاح جدیدی دارد غیر
اصطلاحات عرفیه عامه و خاصه با اینکه عقل حاکم است باینکه کلام هر متکلم را باید باصطلاح خود حمل کرد نه
باصطلاح دیگری تا فوات حکمت وضع و خلاف مراد متکلم لازم نیاید لا اقل شارع هم مثل یکی از اهل
اصطلاح خاص محسوب میشود پس باید بوضع جدیدی در الفاظ شرعیه قائل شویم که انها را الفاظ
مخصوص شارع ثابت باید کرد از اینجا لا محاله میرسد که حقایق شرعیه ثابت است بحقایق و مجازات
عرفیه نمیتوانیم موضوعات مستنبطه شرعیه را ثابت کنیم چنانچه مبانی مبادی لغویه اصولیه ثابت
و همچنین از تحقیقات سابقه معلوم گردید که احکام شرعیه را هم با دله عقلیه و ظنیه تخرجیه مستحدثه
ثابت نمیتوان کرد بلکه باید با دله شرعیه کتابیه سنیه انها را ثابت و مشخص کنیم پس از اینجا
محقق و مبین گردید که هر چه غیر مدارک شرعیه است باطل و لا طایل است با جواب از نقض دوم که اصول
مستند بمدارک شرعیه نیست اینست که در این فقهاء را همان مستندات واجب الاتباع است نه اصول
اهل ثقات در نزد عقلا قبیح است چنانچه سابقا در رد اجماع اهل خلاف گذشت با اینکه شبهه مدلولات
ان

ان مدارک با سامی مذکوره خلاف تعبد و تعبات است فلله الاسماء الحسنی فادعوه بها ایها الاصولیون لا تقولوا
لما تصف السنتکم الکذب هذا حلال و هذا حرام لتفتروا علی الله الکذب آلله اذن لکم ام علی الله تفترون اگر گویند
که جمیع تکالیف شرعیه مشروط بفهم و علم مکلفین است تکلیف بدون فهم مکلف و بدون بیان مکلف
تکلیف بمحال است چنانچه حدیث لا تکلیف الا بعد البیان شاهد بر عیان است پس تکلیف فرع فهم مکلف است
و تابع ادراک و فهم او و هم با بعلم است یا بظن پس با چار عمل بظن لازم است با اینکه فهم او اگر تابع تکلیف و
خطاب باشد دور لازم اید در جواب گوییم که سابقا گذشت که فهم مکلف بواسطه خطاب است
نه بواسطه امور خارجه از ظنون اجتهادیه یعنی باید فهم مکلف از راه خطاب باشد نه از راه دیگر بلکه
از طریق خطاب بذهن مکلف تبادر کند همان مدلول مراد شرعی است دال و مدلول تا مقارنت
و معیت است تقدم و تاخر در میان انها نیست تا دور لازم اید بلکه با هم متضائف و دفعه بعمل
اید پس تکلیف و خطاب موقوف فهم مخاطب است از همان خطاب خاص و مشروط با وست نه موقوف
بفهم او بنا از خارج خطاب تا موصوف بعلم یا بظن شود خلاصه عزیز من از جمیع سبق معلوم و محقق
گردید که طریق اسلام و دین امام و مسلک صحابه کرام تعبد اخبار و کتاب و اتباع و پیروی ان
اصحاب است باقی همه بدعت اهل ضلال و تعصب فروشی ارباب قال است اسمعوا کلامی انی لکم
ناصح امین و ما علی الرسول الا البلاغ المبین **طریق سوم** در بیان اینکه ایا در اصول دین علم اجمالی
و اعتقاد اجمالی کافی است یا باید بعلم تفصیلی و بصیرت تمام حاصل گردد بدانکه جان من هر یک
از اهل مذاهب هر فرقه و هر واحد از ارباب فرق متفرقه اعتقاد اجمالی بهر یک از اصول دین
دارد کسی منکر خدا نیست و همچنین منکر نبی و خلافت و معاد اجمالا کسی نیست بلکه اختلاف در میان ا
اهل ملل مختلفه راجع بتفاصیل و خصوصیات اقاویل است مثلا همه اهل عالم اجمالا میخوانند که از برای
عالم مربی عدل و اعلم و از برای این بنای مستحکم صانع حکیم اعظم است و منکر این مدعا افریده نیست
لکن اختلاف ایشان در تفصیل و بیان است یکی گوید که ان مربی دهر است یکی گوید عیسی است
یکی گوید روح القدس است یکی گوید حضرت علی است یکی گوید اتش است یکی گوید افتاب است یکی گوید فرعون است
یکی گوید یزدان است یکی گوید صنم است یکی گوید صمد است یکی گوید محسوس است یکی گوید مخفی و غیر معلوم است
و

وهمچنین مذاهب کثیره در تعیین خدا و مربی عالم اختراع شده است لکن همه متفق و مجتمع هستند که خدا و صانعی
از برای این عالم موجود است پس هر یک از دهری و مجسمه و علی اللهی و تب پرست و آتش پرست و آفتاب
پرست و عیسوی و فرقهٔ ثنویه و امثال ایشان از مشرکین بوجود واجب الوجود قائل و معتقد هستند
لکن خلاف و نزاع ایشان در تشخیص این مفهوم کلی است یعنی واجب الوجود نه در نوع او و همچنین اختلاف است
اختلاف در اسماء آن و صفات است پس بنابراین اگر اعتقاد اجمالی در اثبات واجب الوجود کافی باشد
و همین اقرار نوعی از مرض شرک و کفر شفا نه باشد لازم آید که در عالم کافری و مشرکی واقع نشود
و همه اهل کفر و منکران اهل ایمان باشند و همچنین هر طائفه معتقد است باینکه رسولی باید در هر زمانی از طرف
خدا در میان مردم و اهل آن زمان موجود باشد و هیچ فرقهٔ منکر وجود پیغمبر مرسل از جانب او نیست
همه را اعتقاد بر وجوب وجود نبی کامل و لضرورت نبوت مطلقه اقرار است بلکه خلاف و نزاع را
با تشخیص انبیا است یکی گوید نبی خاتم موسی است یکی گوید عیسی و شیعه گوید محمد است زردشتی گوید زردشت است
و همچنین با براهیم پیغمبر جهود را حق دین و او را منتهی ندانند و خلاف در امامت و خلاف هم از این قبیل است
در نوع خلافت خلاف نیست و همچنین در نوع معاد اختلاف واقع نیست بلکه بعضی گویند معاد جسمانی است
بعضی گویند معاد روحانی است فی الجمله جمیع نزاعات و اختلافات در میان مردم راجع بخصوصیات
اعتقادات است اما نوعا و اجمالا در هیچیک از اصول دین در میان مسلمین و مشرکین خلاف نیست پس اگر اعتقاد
اجمالی کافی در ایمان مکلف باشد همه مشرکین و کفار مؤمنین و اخیار شوند و همچنین گوئیم که اصول اعتقادات
کلیات و انواع هستند ادراک نمیکند کلیات را مگر عقل لهذا مدرک کلیات را عقل مینامند و اما ادراک جزئیات
اعتقادات بواسطه استعمال آلات حواس ظاهره و باطنه متصور شود و عقل فقط تنهائی مدرک جزئی محسوس نیست
بلکه در ادراک جزئیات احتیاج بقوای حالّه در بدن انسان که عبارت از حواس عشره باشد دارد و همچنانچه
سابقا بیان کردیم پس بنابراین اصول دین را باید بعقل خالص از شائبه وهم و خیال و با قطع نظر از جزئیات
جزئیه ادراک کرد و باید اولا ذهن را از اوهام و شکوک اهل ظن و رای صاف و پاک گردانید ثانیا
رجوع بکتاب و سنت کردن که حجت های عادل و معتبر هستند و از راه دیگر بطریق اخبار ثابت نتوان گفت
چرا که احتمال خطا و جهل در غیر در خبر احاد است حاصل امر چنانچه سابقا تفصیل تمام بیان شد پس مجرد

اثبات اصول

١٨

اثبات اصول دین بهر نحوی و بهر دلیلی که باشد صحیح و معتبر نیست باید تفصیل آنها را از تفاصیل آیات
و اخبار را اثبات کرد و بدون این اثبات آنها اعتبار ندارد پس حاصل گذشته تا اینجا شد که
هر یک از اصول دین بر دو قسم است اجمالی ابهامی و قسم تفصیلی و تعیینی در قسم اول کل عالم
متفق و موافق هستند و اختلاف آنها از این جهت ندارند و در قسم ثانی اختلاف و با هم نزاع
دارند هر کس بدلیلی جعلی اعتباری عقلی اثبات مدعای خود میکند و دلیل دیگری را رد و منع میکند
سبب اختلاف ایشان اختلاف ادله و بیانات ایشان است چون هر قومی را مزاجی و هر فرقه
را سلیقهٔ دیگر هست و هر یک آئین و عادت و مذهب خود دارد و تعصب دین خود را میکشند
لهذا هر یک بوهم و خیال خود دلیلی بمقتضای آنکه حب الشیء یعمی و یصم منتشر شده که موافق
محبوب خیالات خود میباشد پس هر قومی را اعتقاد دیگر حاصل میشود از جهت اختلاف ادله ایشان
و سلائق و مذاهب مختلفه ایشان پس مذهب هر کدام و اعتقادات آن قوم عوام مختلف و متشتت
میباشد اولا مکلف را واجب و لازم است که قطع نظر از جمیع ادله و اوهام باطله ارباب ملل
کند و تعصب و تکلف و عناد و لجاجت را از دل خود دور کند و با اوصاف حسنهٔ اخلاق [illegible]
متصف و مزین گردد بعد رجوع بحدیث و قرآن نماید و پرده جهالت و غطاء ضلالت را از پیش
چشم قلبش بکشد و با این تفصیل اخذ اصول دین خود کند تا اعتقاد او درست و صحیح و مراد خبر
و کتاب واضح و صحیح گردد والا اعتقادات او باطل و بر مراد شارع جاهل خواهد شد هر مطلبی که
با این تفصیل که ذکر شد اگر ثابت شود از اصول دین است والا اعتقاد فاسد و مطلب جهل خواهد
شد پس اثبات مطلق توحید و مطلق نبوت و مطلق امامت و مطلق معاد بهر دلیلی که باشد
از اصول دین نیست بجهة اینکه هر یک از اعتقادات حقه ضدی و نقیضی دارد از اعتقادات
باطله ضد توحید رحمان توحید شیطان است و ضد عدم عدالت ظلم است ضد نبی که عقل
کل است جهل کل است مظهر عقل کل را پیغمبر خاتم گویند و مظهر جهل کل را منکر پیغمبر و جاهل
مطلق گویند مثل فرعون و شداد و نمرود و بوجهل و بوبکر ضد امام جهل امام عقل است مثل
عمر و علی پس از اینجا ظاهر گردید که هر مطلب حق را از اصول دین مطلب باطلی از اصول جهل

هست باید در هر مقام حق را از باطل تشخیص کند و علم را از جهل تعیین و تشخیص کند و تحقیق نماید که صورت
حق حاصل صورت باطل و شبیه و هست چنانکه خدا میفرماید مثل کلمة طیبة کشجرة طیبة و قوله مثل کلمة خبیثة کشجرة
خبیثة پس جدا از بد و خوب بکلمه و شجره تعبیر کرده است و همچنین در آیه دیگر بآب عذب و ملح اجاج تعبیر فرموده است
که هرچه از آب شیرین و آب شور در ظاهر بهم شبیه هستند همچنان درخت خوب و درخت زشت و
کلمه حق و کلمه باطل باهم متقابل و ضد و شبیه بیکدیگر هستند پس امتیاز حق و باطل باهم بسیار اشکال
دارد از برای مکلف واجب است که اهتمام تام و دقت و احتیاط کامل در تمیز حق از باطل بکند
چرا که تقلید صحیح و تقلید غلط هر دو در صورت شبیه بیکدیگر است و محک تشخیص غلط از صحیح کند پس محک مکلف
در اثبات اصول دین و امتیاز حق از باطل کلام خدا و رسول است چنانچه آیه اذا تنازعتم فی شیء
فردوه الی الله و الرسول شاهد بر مدعا است باید در هر مطلبی که میان علما اختلاف در او هست رجوع
بکلام خدا و رسول که فارق حق و باطل و ممیز علم و جهل است بکند و محک قلبهای مردم کتاب
و سنت است پس مشخص اصول علم ایمان از اصول جهل کفر و خسران منحصر در آن دو شاهد عادل است
و الا در هر مسئله علم با جهل مرکب هر دو شبیه بیکدیگر و باهم متماثل اند پس هرکه باین تفصیل حق که بیان
شد اصول دین خود را اخذ کند یقین نماید که از خطا و خواطر جمع از عذاب یوم جزا خواهد شد
و الا آن اعتقادات مجمله شبیه و ماخوذه باطل و لا طائل خواهد شد و در نزد خدا مقصر و عاصی و در روز
قیامت روسیاه و خلاص از عذاب خدا نخواهد یافت فیا ایها المکلفون فاتبعوا الحکیم الله
طریق دویم در بیان استلزام اصول دین بیکدیگر را یعنی اینکه بعضی از بعضی منفک و مفارق نمیشود باید
اخذ شود باید آنکه هریک از اصول دین مستلزم دیگری است از دو منفک و جدا نمیشود باید اجتماعاً
مرکباً اعتقاد بآنها شود و هیچ کدام فرداً فرداً از اصول دین محسوب نیست اگر یکی ناقص باشد
همه معیوب شود بجهة اینکه انتفاء هریک از اجزاء مرکب مستلزم انتفاء کل با هو کل است چرا که در
اجتماعی کل هریک از اجزاء مدخلیت و سببیت و علیت دارد لانه عدم هریک از آن علل ناقصه
و شرایط موجب انعدام کل است مثلا اگر معجونی مرکب از پنج جزء مثل فلفل و دارچینی و زنجبیل
و جل و زعفران ممزوج شد درست شود بوجهی که امتزاج و اجتماع جمیع آن پنج اجزاء آن کیفیت مزاجی

متوسطی

متوسطی غیر از مزه هر یک از آنها حاصل شود و خاصیت علیحده در مجموع آن اجزاء حاصل کرده است در آن وقت
با شفاء هر یکی از آن پنج اجزاء آن معجون مخصوص از خاصیت و تاثیر مینماید و نقص که همچنین ا
اصول دین باید اجتماع یک اعتقاد مرکب از آن پنج اعتقاد بشود و بوجهی که جامع همه آنها باشد
البته یکی از آن اعتقادات اگر غیر صحیح و معیوب باشد مجموع با هو مجموع ناقص و خراب خواهد
شد پس محقق نماید که توحید کعبه خاص خداشناسی است و آنها چهار رکن است یکی عدالت یکی نبوت یکی
امامت یکی معاد اگر چهار رکن آن صحیح و مستحکم و بی عیب و معمور شد پس آن بیت الله که مجموع آن
آن ارکان اربعه و جامع همه آنهاست صحیح و درست میشود و الا اگر یکی از آنها کج و منحنی باشد
مجموع آن کعبه بنا درست نمیشود پس باید اصول دین باهم متصل و منتظم اعتقاد شود نه از هم منفصل
و منفک اعتقاد کرده شود پس اثبات هریک به کمال موقوف اثبات دیگری است و موقوف
هریک مستلزم موقوف علیه است و همچنین جهل یکی باعث جهل همه است و انکار یکی مستلزم انکار مجموع است
اگر مکلف مقر شود بر توحید مثلا باید بنبوت و امامت و معاد هم مقر شود تا توحید او هم صحیح شود
و الا اگر یکی را منکر شد همه فاسد شود چون این نکته را دانستی پس بدان که بعضی از متاخرین
علمای امامیه امامت را از اصول دین خارج کرده اند و داخل در اصول مذهب کرده اند و این
منافی مذهب امامیه است چرا که از اظهر بدیهیات و اوضح ضروریات در میان اطفال و رجال
و محی... و عوام و خواص شیعه اینست که اصول دین پنج است امامت هم داخل اصول دین است
و اخراج او از میان آنها مثل اعتقاد خلافت مع افضل است چنانچه اگر کسی بگوید که امیرالمومنین خلیفه
برحق است لکن در مرتبه رابع که اهل سنت اعتقاد دارند کافر و مشرک است همچنین اعتقاد
آنکه امامت آن حضرت خارج از اصول دین و داخل در اصول مذاهب است کفر و باعث خروج
معتقد از میان شیعه و دخول او است در فرقه اهل سنت چگونه میتوانند شد امامت که اعظم ارکان
اصول دین است از میان آنها خارج و داخل در میان اصول مذهب بشود نعوذ بالله من شرور الاعتقاد
الموجب للارتداد چرا که بیان کردیم که انفکاک جزء از کل مستلزم فساد جمیع اجزاء مرکب است و توقف
ترکیب چنانچه انکار جزء است باعث انکار مرکب است بالکلیه همچنین حال انفکاک و انفصال در میان

اجزا موجب انکار کل است چراکه وصف انضمام و ترکیب هم مثل اجزا واجب است و داخل در کل است بلکه
ترتیب و تقدم بعضی بر بعضی نیز داخل در مرکب مثل تقدم توحید بر عدالت و تقدم او بر نبوت و
تقدم او بر امامت و تقدم او بر معاد اگر مخالف نظام در تقدم و تأخر انها نماید باز کافر است
بهر حال اینجا و تعبد معصوم در هر حکم واجب است مثل نبی در صلوة که اصل ارکان فروع دین است
اگر یک جزو از ناقص یا مقدم بر جزو دیگر یا مؤخر از جزو بر خلاف ترتیب شرعی شود موجب فساد همه
اجزاء صلوة است همچنین در اصول دین انضمام اشیاء با هم و ترتیب انها بیکدیگر شرط است اگر کسی
بر خلاف ترتیب شرعی قایل شود اعتقاد کند یقینا اصول دین او صحیح نخواهد شد مثل انکار اصل
انهاست بالکلیه چراکه کفر انتفاء هر جزء از کل خواه فرع اعظم خواه جزء جزئی موجب انتفاء کل است
مطلقا پس باید مکلف مجموع اصول دین در مرتبه واحده قائل شود بهیئت اجتماعیه و ترتیب مخصوص
اعتقاد کند تا اطلاق مؤمن با و کرده شود و الا اگر یک جزو از این مذکورات خلل پذیرد
کافر و مشرک گردد اگرچه بباقی اجزا معتقد گردد **دلیل پنجم** بیان اینکه هر یک از اصول دین منقسم
بر دو قسم است مطلق و مقید عام و خاص کلی و جزئی توحید عام است که تصدیق بوجود واجب الوجود
شود و اعتقاد بوجود اجمالا این مفهوم کرده شود با قطع نظر از وحدت و تعدد او در خارج
و توحید خاص اینست که شخص موجود در خارج که موصوف بواحدیت با صفات کمالیه است تصدیق
شود نه بمجرد وجود مفهوم واجب الوجود در خارج اجمالا اذعان شود و همچنین نبوت مطلقه
عبارت از مطلق نبی و رسل که مظهر عقل کل است و مظهر احکام الله بر خلق باشد با قطع نظر
از اشخاص موجوده در خارج و نبوت خاصه عبارت از شخص نبی است که مظهر نوع نبوت مطلقه است
که عدد اشخاص او در خارج یکصد و بیست و چهار هزار پیغمبر است و اما نوع ایشان که نبوت عامه باشد
یکیست چراکه کلی نفسه قابل تعدد نیست بلکه تعدد راجع باشخاص و افراد نوع است و همچنین عدالت
بر دو قسم است عدالت عامه و این مجمع موجودات علی السویه است اختلاف بعضی شهادت
دون بعضی ندارد و مقتضای صفت جانبه خدا است و عدالت خاصه نسبت بمخلوقات مختلف و متعدد
میباشد ان وجه است این متعدد چنانچه در بیان کلمات عامه و خاصه در اول کتاب مفصلا تمام شد

امامت هم دو قسم است عامه عبارت از ولایت مطلقه است که شامل جمیع اشخاص اوصیاء و اولیاء
که در زمان موجود نبودند و او مظهر نبوت مطلقه است و قابل افاضه او است نوع امامت هم مثل نوع
نبوت واحد است و اما امامت خاصه مثل نبوت خاصه متعدد و متکثر است چراکه هر نبی را وصی
و خلیفه باید و عدد او هم مثل اعداد نبی خاص است و همچنین معاد بر دو قسم است معاد عام و او
عبارت از قیامت کبری است و رجعت عامه هم میگویند که جمیع اهل عالم را در ارض قبر جمع و
حشر میشود و محاسبه کل خلق کشیده میشود و معاد خاص عبارت از قیامت صغری است که رجعت خاصه
هم میتوانند داد و نسبت بهر شخص بطور علیحده بحسب اعمال خاصه او میشود و مقام او عالم برزخ است
و در حدیث من مات فقد قامت قیامته اشاره باین معاد خاص است پس از جمیع این تفصیل
محقق شد که هر یک از اصول دین دو قسم است عام است و خاص و اما فرق ما بین این طریق و
ما بین طریق سیوم اینست که غرض در طریق سیوم تقسیم مطلق علم بر دو قسم بود اجمالی و تفصیلی و
اینجا مطلب تقسیم معلوم است بر معلوم عام و او عبارت از مطلقات انواع اصول دین است
و معلوم خاص او عبارت از مقیدات و اشخاص اصول دین است و بعد از این بدان که هر یک
از عامه و خاصه اصول دین از اصول دین محسوب است مکلف باید بهر دو تصدیق و اعتقاد کند و
اثبات هر دو از عدالت عامه و خاصه و نبوت مطلقه و خاصه و امامت مطلقه و خاصه و معاد عام و
خاص شرط است در صدق اسلام و اطلاق ایمان بر مکلف اگر یکی را معتقد شود و دیگری را انکار کند در
ایمان مکلف نیست مثلا اگر اعتقاد بعامه هر یک از اصول دین کند دون خاصه انها یا بالعکس او را مسلم و
مؤمن نمیگویند باید بهر دو معا اعتقاد کند و بعد از این بدان که اثبات عامه و مطلقات و کلیات
اصول دین محتاج بادراک و فهم عقل است با قطع نظر از ادراک حواس عشره چراکه حق سبحانه تعالی
که مدرک کلیات عقل است و قوای جزئیه حسیه ادراک کلیات نتوانند کرد پس عقل مکلف
باید از شائبه جهل و وهم و خیال که هر دو از قوای جزئیه است خالی و مبرا گردد تا احتمال خطا
و جهل در فهم او راه نیابد بعد مطلقات و انواع اصول دین خود را ادراک کند و مراد از
دلیل عقلی که در اول رساله تحقیق شده ادراک این عقل است که خلافات اوهام و تخیلات و تبعیه

نباشد و موقوف فوائدی هم عبارت از این موقوف است پس مکلف را در تصحیح و تنقیح این ادراک
ضروری و لازم است که قبل هذه الصنعه از که دراک جهلیه و خیال مخیله از ادراکات معلوم را به
و قیل و قال بد ندهد و او را قطع و جزم حاصل گردد که فهم او مطابق واقع و احتمال خلاف سبب تکلیفات
و عصیان در ادراک او راه نیابد و حدیث العقل ما عبد به الرحمن در نزد او صادق آید و الا نقیض
عقل و جهل ما عبد به الشیطان خواهد شد و اما ادراک جزئیات و اشخاص اصول دین بعقل فقط مقدور
نیست چرا که عقل بنفسه مدرک جزئیات نتواند شد بلکه بواسطه استعمال آلات حواس عشره پس مکلف در
ادراک نبی مخصوص و امام و وصی مخصوص و غیر اینها از اجزا و جزئیات احکام اصولیه محتاج بآیات خاصه
و ادله جزئیه که بواسطه حواس ممهد میشود و بنا شد و عقل تنها جزء حقیقی را که منحصر در فرد است
دافع از صدق بر کثیرین نیست ادراک نمیکند پس آنچه در میان متأخرین مشهور است که نبی مخصوص را
یا وصی مخصوص را بعقل باید اثبات کرد غلط است بدون مقدمات حسیه و حد نتیجه جزئیه را ادراک
نتوان کرد چون این پنج طریق را بتفصیل تمام که بیان شد فهمیدی اجمالا هم بدان که طریق اول
اثبات دلیل شرعی و طریق حق است که بواسطه او باید اصول دین را اثبات کرد و غیر از او اگر ره‌ها
قاطع هم باشد باز اعتبار ندارد و دلیل جهل خواهد شد و طریق ثانی بیان معنی علم و ظن است که مستدل را
علم و جزم و حکم در اثبات هر مطلب لازم است و طریق ثالث در بیان این است که علم اجمالی در اثبات
مدعا از برای مستدل کافی نیست بلکه علم تفصیلی بنحوی که بیان شد ضرورت است و طریق رابع در بیان
اینست که مستدل باید اصول دین را بهیئت اجتماعی اخذ کند و مجموع را یکجا تصدیق کند و فصل
هر یک از دیگری مؤدی بفساد و ضلال کلی است و طریق خامس در بیان اینست که هر یکی از این
اصول بر سه قسم است عام و خاص و هر یک را مستدل باید اثبات کند و اثبات یکی کافی نیست
غرض من همچنانکه صلوه که اعظم فروع دین است مقدمات و مقارنات دارد و اولا باید مکلف مقارنات
نماز خود را درست و مضبوط کند بعد شروع بنماز کند همچنین این پنج طریق مقارنات و مقدمات
اصول دین است و لا فهم اینها از برای مکلف واجب است چرا که هر یک از اینها موقوف علیه است
مدعی است و بدون اینها مکلف مستدل متمکن باثبات اصول دین نخواهد شد و چون فارغ از تحقیق آن

مقدمات

مقدمات شدیم پس اصل مطلب که اثبات اصول دین است شروع باید کرد و استمداد استعانت من الحق التوفیق
و تخلصی عن سراب بقیعه یحسبه الظمآن ماء و من زله الهلاکه و شهر تی یعطی شربه من لمالک کل شیء
بیصب صدری بنا العلم و التحقیق **اصل اول** در اثبات واجب الوجود و وحدانیت او و این اصل
مشتمل بر سه رکن است رکن اول در بیان معنی ذات و صفات و رکن ثانی در اثبات اصل مطلب
رکن اول بدانکه ذات شیء عبارت از کنه اوست که منتهی اقصای جمیع اوصاف و افعال و آثار آن
شیء است مثل اینکه بگوئی و اندرون حبه درخت است که از خود او مخفی است هم گویند است یعنی
جزء لا یتجزی است که قابل انقسام بهیچوجه نیست و ادنی مبدأ جمیع شاخهای بزرگ و کوچک و برگهای
درخت است که همه اینها از او متکون و تولید میشود و مرجع همه اجزاء درخت هم اوست و ذات
شیء بعبارت اخری اصل و بیخ آن شیء را گویند که محل و موقوف جمیع ذاتیات و عوارض آن
شیء است و منتهی الیه جمیع اضافات و واحد و بسیط است بوجهی که قابل ادراک و احساس نیست
چرا که هر چه از هر شیء ادراک و احساس شود در راجع بصفات و آثار آن شیء است و اما کنه و ذات
آن شیء مخفی و مجهول است علی الاطلاق و صفت شیء عبارت از علامات آن شیء است که بواسطه
اینها علم یا احساس بآن شیء حاصل گردد و به بیان دیگر صفات شیء عبارت از لواحق و توابع
مضاف که منسوب بسوی ذات آن شیء است مثل قول تو عقل من و نفس من و بدن من و روح من و قلب
من و سر من و چشم من و گوش من و دهن من و بینی من و غیر اینها از سایر اعضا و افراد که هر یک از
نسبت نحوی مبدء اضافه بسوی من که عبارت از ذات نفس مکلمی پس جمیع این اضافات
و توابع و اضافات نو پیدا میشود و مضاف الیه و شیء را که کل اینها را که از او بتعبیر من و تو داد
و در حین تکلم و خطاب میشود و ذات نو پیدا میشود و بیان دیگر ذات شیء جهت خفا و خصوصیت
آن شیء را گویند و صفت شیء جهت ظهور و بروز و انکشاف این شیء را گویند مثلا در شعله
چراغ نار غایب و مخفی را که دیده نمیشود ذات چراغ گویند و نور آن شعله که ظاهر و پیدا و
محسوس است صفت چراغ و وجه و علامات و نشان و حکایات و اسم آن نار غایب گویند
و همچنین قرص آفتاب که از غایت ظهور و اشراق نور محسوس نبوده مستور است ذات و کنه

چنین

آفتاب پیدا شده و ضوء و شعاع و ضیاء او صفت آفتاب است که بواسطه این حجاب نور ذات آفتاب
پنهان نشود اما جمال ذات هر ذرات هر شیئی بواسطه زده نور و حجاب صفت ظهور عیان و آشکار گشته
و بدون نقاب وصف تجلی ذات هیچ چیز را ظهوری نیست حدیث کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق لکی اعرف شاهد مدعاست چراکه ذات خدا را بدون وساطت نور صفت و ایجاد او ظهوری
و آشکاری نیست اگرچه مقتضای اینکه ذات هر شیئی اصل و متبوع و صفت او فرع و تابع است باید اولا ذات
هر شیئی ظاهر گردد ثانیا صفت او ظاهر شود لکن امر بعکس این مقتضا شده است چراکه ظاهر اولا صفت
هر شیئی پیدا شده و ثانیا بواسطه ظهور صفت ذات شیئی ظاهر است چنانچه مؤلف گفته است ای تو عیان
در ظهور خویشتن غایبی از فرط نور خویشتن بلکه ذات هر شیئی از غایت ظهور و پیدایی از کمال
تجلی در پرده خفاست پس سبب اختفای ذات اشیا شدت نور ظهور او است اگر نور شمس کم بودی
یقین ظاهر و هویدا شدی نمی بینی که قرص مهر از شدت نور و اشراق مستور است از دیدهٔ
اهل آفاق است و نور ماه از ضعف و کمی ظاهر و پیدا در چشم مردم است چنانچه مؤلف گفته است
غیرتش حسن بین که تشعشع اش غیر را مانع است از احساس بعد از آنکه ذات هر شیئی منحصر بفرد و آحاد
متعدد نمیتواند شد چراکه تعدد ذات موجب تعدد آن شیئی است پس شیئی واحد که مسمی باسم واحد است
مثل انسان و نبات و جماد و حیوان یک ذات دارد والا خلاف مفروض لازم آید و اما صفات هر شیئی
بر سه قسم است صفات ذاتیه و صفات اضافیه و صفات فعلیه اما صفت ذاتیه و ثبوتیه که او را صفت
نفسی هم گویند عبارت از حقیقه و لوازم ماهیه آن شیئی است مثل صفت حیوانیت و ناطقیت که ماهیت
و حقیقت انسان است و مثل قبول علم و صنعت که از لوازم ماهیت انسان است و این قسم از صفات
اولیه که در اول مرتبه تشخص نوعی و جنسی است مینامند و کمالات اولیه هم میگویند چنانچه از اینکه ظهور اولا
و تشخص ابتدائی ذات هر شیئی باین صفات ذاتیه است که از او در نزد اهل اصطلاح تعبیر بفصول و اجناس
و لوازم وجود میکنند و این صفات بمنزل اصول کلیه و شاخهای بزرگ درخت است که مثل شاخهای
شاخ نازک است که اولا از دانه درخت بر دمیده که او را بیخ و مایه درخت گویند و فصول بمنزله آن
شاخهای بزرگ است که از شاخ اولی منشعب میشوند و اما قسم دوم از صفات که اضافیه

این بود که

مثل

مینامند عبارت از اعراض و کمالات ثانویه ماهیه شیئی است مثل ضحک و تکلم و ابصار و تنفس و مشی و حرکت
و تحیر و غیر اینها از عوارض خاصه و عامه ماهیه انسان که اینها بمنزله شاخهای کوچک است که از آن
شاخهای بزرگ منشعب و جدا میشود و هر یک از اینها را در اصطلاح عرض مینامند که در وجود و
تشخص احتیاج بمحل و موضوع دارد و ماهیه انسان که جوهر است و قایم بنفسه و موجود لا فی موضوع میباشد
متقوم و متشخص آن اعراض است و جمیع حلول این عوارض در محل که ماهیه انسان است میکند و عارض ذات است و ذات
معروض اینهاست همچنانکه صفات ذاتیه تابع ذات انسان بوده و ایضا متنوع اینها بود همچنین صفات
اضافیه توابع و لواحق این صفات ذاتیه است و این صفات اگرچه نسبت بذات انسان صفت و تابع
بود لکن نسبت بصفات ثانویه عرضیه متبوع و ذات است چراکه محل و معروض اینها میباشد پس
صفات اضافیه عبارت از عوارضی که در شیئی است اما وجه تسمیه اینها باضافه است که هر یک از اینها
متحقق نمیشود مگر با اضافه الی الغیر مثلا علم از برای عالم حاصل نمیشود مگر باضافه بسوی معلوم که متعلق ادراک
و همچنین قدرت الا باضافه بمقدور متحقق نشود و همچنین سمع بانضمام بمسموع حاصل نشود و همچنین ابصار
الا باضافه بمبصر متحقق نشود و همچنین سایر صفات اضافیه نسبت بمتعلق خارجی حاصل گردد چراکه امر
اضافی و ربطی در میان دو شیئی که عبارت از منتسبین باشد حاصل گردد و بانتفاء هر یک از طرفین آن
امر نسبی منتفی شود پس هر یک از این امور اضافیه در تحقق بدو چیز که دو طرف نسبت است محتاج و
متحصل گردد علم بعالم و معلوم قدرت بقادر و مقدور و سمع بسمیع و مسموع و ابصار بمبصر و مبصر
متحقق گردد وجه دیگر اینکه هر یک از اعراض در عروض نسبت بمعروض و موضوع متحقق گردد بلکه وجه
عرض بعض اضافه و حلول در موضوع است لهذا اضافه گویند بخلاف صفات ذاتیه در این صفه
و نسبت ماخوذ نیست بلکه هر یک بالذات و بالاصالة متحقق است و اما صفات خلقیه و فعلیه مثل
کتابت و صنایع متعدده نسبت بنوع انسان که هر یک از اینها فعل و اثر خارجی انسان است
مثل نجاری و بنایی و زرگری و حدادی و غیر از اینها از صفات اهل صنایع این صفات خارجیه
آثار و افعال انسان است بواسطه آن صفات اضافیه و داخلیه و بمنزله برگهای درخت است
پس مجموع صفات انسان مثل شجره و درخت است که منقسم بمراتب ثلثه است مرتبه اولی صفات ثبوتیه

ذاتیه است که بمنزله اصول شجره است و مرتبه ثانیه صفات اضافیه است که واسطه است میان مرتبه اولی و ثالثه بمنزله
شاخهای کوچک درخت است و مرتبه ثالثه صفات فعلیه است که بمنزله اوراق و ثمار شجره است و مجموع این
مراتب ثلث منتهی بذاتیست که او بمنزله دانه درخت است که مجمع این صفات است که بواسطه این جمیع این
صفات مختلفه متعدده موسوم بیک اسم میباشند یعنی اسم شجره و اسم شخص واحد بعد از این بدانکه
جمیع موجودات ما سوی الله تعالی بیک شخص و یک شجره است که موسوم است بعالم اکبر است و فلک اعظم فرق اوست
و مهر و ماه دو چشم اوست و کواکب سیاره حواس اوست و سایر کواکب ثوابت قوی جزئیه اوست
عالم جبروت و عالم ملکوت دو دست اوست عالم ملک و عالم برزخ دو پای اوست عناصر اربعه کیفیات
اربعه اوست از حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و جبال کوههای زمین عظام و شجرها نباتهای
اوست و انهار ارض عروق و رگهای اوست و انسان قلب اوست و مجموع این عالم کبیر در انسان
مندرج و مکنون است چنانکه کلام امیرالمؤمنین علیه السلام به مدعاست اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی
العالم الاکبر و جمیع عوالم هیجده هزار اعضای این عالم اکبر است و مستجمع کل انها بالتشخص است که مسمی باسم
بکثرت که هیکل توحید هم نام مزحون و شیئی که جمیع ما سوی الله بالتشخص واحد است و جزئیات موجودات
بمنزله اعضا و جوارح اوست پس بدانکه ذات حقیقی جمیع موجودات هم باتست که بهمه وجوه شما از جمیع
بر اوست و مقهور و مستهلک در جنب جلال عالی اوست ان الله غالب علی امره وانه عنت
الوجوه للحی القیوم شاهد این مدعاست و اما ذات ما سوی الله فعل اول مشیت خداست که او را وجود
مطلق و فیض منبسط هم میگویند و او باظهور عام که تعبیر از او در لسان شرع بنقطه علم میشود دانه این
شجره عامه و نقطه خود ذات … که عبارت از ذات انسان باشد نه آنکه ذات
عالم و حقیقت و کنه ما سوی الله ذات الله است چنانچه صوفیه ملاعین این اعتقاد باطل معتقد شده قایل
بوحدت وجود گشته اند چنانکه مسمی است آن که ملقب بملا محسن فیض است در کتاب در مکنون خود ذات
خدا را در مقام تمثیل تشبیه بدانه درخت که همه درخت در مکنون او بنحو جمع الجمع وجود دارد کرده است
و ما سوی الله را تشبیه بشاخها و برگها و میوهای آن درخت کرده است بنابراین لازم آید که ذات خدا
زود شیخ اشیا و حقیقت آنها باشد چنانچه دانه شجره از سنخ درخت از نوع اوست تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا

لکن بعد از

بدانکه ما در ذات خدا کرده است که تشبیه بنوات شجر کرده است اما در تمثیل توحید عالم بشجره درخت و مطابق
و واضح کرده است چنانکه بیان کردیم لکن ما دانه و سنخ آن درخت را مشیت خدا گرفتیم نه ذات الله تعالی پس
فرق میان ما و این مؤلف در بدذاتی و خوش ذاتی است اما در تمثیل صفات بهره مند العقول و متوافق
هستیم بعد از این بدانکه از مجرد این تصورات و تمثیلات که در بیان اثبات صفات و ذات حق تعالی
موجودات تحقیق کردیم اجمالا مشخص و معلوم گردید که ذات مشیت که فعل الله است بدیگا باشد چرا که
درخت بلکه است دانه یا بدیگا باشد اگر دانه نباشد درخت نابت نباشد بطلان لازم دارد که
بر بطلان ملزوم میکند و همچنین معلوم شد که جمیع صفات راجع بذات است و ذات غایت الغایات
است الا الی الله تصیر الامور و باز معلوم شد که ذات عالم کبیر ذات الله نیست چنانچه صوفیه گویند
بلکه فعل الله است چنانچه مذهب امامیه است و باز بیان شد که جمیع صفات اشیا بر سه مرتبه است و ما هم
مرتب بعضی مقدم و اعلی و بعضی موخر و مرکب است اما کل انها بالتشخص مرکب از آن سه مرتبه است
عزیز من اگر پیش از خوض و غور در حوض استدلال در این اقوال مذکوره و امثال مشهوره تفکر تام
با قطع نظر از زواهام کنی تیقن حدوث خدا و کیف صفات آن کبریا پی میبری و معلوم تو میگردد حاجت
تو دیگر باشد الا اینکه ادله واجب الوجود ثابت نماید چرا که ادراک ماهی تشفع فی الله و به تنعرف
من ها رجا میه پس از تصور رسیدن علم بعضی تعلقات احکام انها بطریق دلالت که خالی از ریب و خطا باشد
حاصل کرده چرا که فهم صحت و فساد ادله در غایت صعوبت و اشکال است دیگر آنکه حاجت بتمثیل
اول و تشکل ثانی و سایر اشکال است و انبع ما یوحی الی لو ترید العلم علی الله اگر کنی ارشاد در اثبات
الوجود و صفاته بکلمات الله و آیاته و این مشتمل چند طاق است طاق اول در اثبات ذات و طاق
دوم و ثالث و رابع در اثبات صفات است طاق اول بدانکه اثبات واجب الوجود متعالی از دلیل
و برهان است جایی که عیان است چه حاجت به بیان است چرا که معرفت وجود صانع عالم بهمه کس فطری
و جبلی است هر موجودی که فیض وجود دارد بیش از شناختن خود بر وجود خویش اقرار آورد هر شیئی قطره
دلیلی است که در یای وحدت و فی کل شیئ له آیة چرا که هر چند میدانند که خدا نشناختند حتی المعرفة تدل علیه
علیه السلام معنی صدق عرفت الله بفسخ العزائم بشنو مثل ما گوش بگو پس مرد جمیع ادله قاطعه در ضمن این حدیث

الامام امیر المؤمنین … به کتابخانه … در تهران آستان قدس رضوی … در مشهد

منبرح است هرکه تعهد نفس نفس نکرده است و در نبات و لا حرج علی المریض دلالت بر لزوم است عزیز من اگر
خدائی نباشد بگو دای که پرتو ضعف ایجاب از هم بپاشد نه ذلک اتفاق زنده باز داشتن را
اگر … شد از هم فرو ریزد فابها اگر عالم خود بخود پیدا شده چرا اگر جمع اجزای او منتظم و جا بجا گشته اگر
طلسم عالم را موجود نیست پس این عجائب و غرایب از کجا است اگر بین و تو صاحب قوه و کار گذاری چرا گاه
صحیح المزاج و گاه بیماریم انی لا احب الآفلین و زنجیر این ربط … بر امر مستقل است … اگر خانی … و غم
قدیم و دهری است چرا مختلف گاه بلطف و گاه بقهر است اگر وجه عالم با دلوت نیافته است از چه او بنیاد
با شنا تنها اگر بت و لات و عزی معبود است چرا با اتباع و عباد خود در یکمرتبه موجود است تعالی
تعالی الله عن مجانسة مخلوقاته و هو باق فی ذاته علی ما سوی قانه اگر خدا فرعون است چرا محتاج بعول است
اگر سبع این سبع شداد شد و دبود چرا از ایشان خود مفارقت فرموده اگر مرتبه کل آتش است و صانع
روف است چرا معدوم با رحیم و شد خوب است اگر محیی اموات عیسی بود چرا خود را در پیش عباد معبود
معبود وحی بندی ننمود اگر علی الله است پس … تشابه … خلاصه اگر قیوم ظاهری و غائبی در عالم
نیست پس اختلاف اوقات و انقلاب حالات مردم از چیست آنکه فسخ عزایم ضعفی دلیل وجود
فاسخی است و اختلاف احکام شرایع برهان ثبوت ناسخی است واحد و انقلاب صور حیوانات
بحسب وقوع ما تحتی است چرا اگر محبوب هر کس مراد او است فسخ اراده غیر معتاد او است کس نخواهد
که مریض و محزون شود و که خواهد که خاسر و مغبون شود هر کس در باطن منفعت خویش است طالب
نوش و دافع مضرت نیش است هر شخصی با وفق خواهش خود اراده است و با مراد خود شاد است
از برای تحصیل لذت بجد و جهد ساعی است و حال نفس خود را مراعی است خادم نفس اماره است برد
خویش طالب چاره است از منافی طبع گریزان بملایم طبع آویزان هر جا … بسوی آن
مایل شهد چه خرطوم حاسد اخوان الصفا تحصیل اموال اغنیا در دل … امال در از دست سوزانی
هر سو باز هر حال بلند هوا و هوس هر جا منشأ الم ابتدا هر کس نیست حاصل مدعا این است که با این همه
اینهمه سعی و جهد تمام در تحصیل لذات طبع خود و دفع منافرات خود اگر مستقل در افعال و عزایم خود
بود نیست هیچ وقت خلاف خواهش و بعمل نیاید هر چه اراده کند عکس و خلاف نشود و حال آنکه

را اوقات

اوقات بمحلی تجری الریاح بما لا تشتهی النفس و هیچ نعمتی بمراد خود با اراده خود … برای روزی
خویش حریص اند و حدیث کل حریص محروم خوانده ما تشاؤن الا ان یشاء الله را گوش کن و
جمع ارادت خود فراموش کن اگر کسی ان شاء الله نگوید مراد خود هرگز نجوید حدیث قدسی انی
اقطع امل کل امل غیری قاطع آمال است و ان الله غالب علی امره غالب عزایم رجال است ید الله
فوق ایدیهم دانی قوی دستان و کریمه فوق کل ذی علم علیم … هر دو ستان همه افلاک گرد
بر خلاف حرکات خویش او محرک است بعکس … همه گوئی لا حول و لا قوة الا بالله … تا بجا
فلک اعظم گوئی است که زیر چوگان اراده او سرگردان و هو ذو القوة المتین هر ذره از خاک شبستان
جلالش سرگردان و صورت تعالیش با یاری حق همه بیکار است با امداد او همه با اختیار همه عالم
مقهور قدرت او است همه مغلوب لا اله الا هو است قالب ما سوی زنده یک نفس جان است
غیر ذات قدسش حی قیوم نیست آب حیات نطفه است با حباب او فی ظلمات ثلث جاری است
پرتو مهر شیتش ساری در همه ذرات است نور وجودش مظهر موجودات از کتم عدم است و از همه بیگانه و با هر
آشنا و یگانه عدم است بمقتضای مرکز قبول نور وجود بهر قابل فرض الله نور السموات و الارض جان
ضوء جانش بمکان کان مکانی تا بد هر سنگی خود را مهر لعل پرور یابد چون … برای
جز موات داند هر ذره و اشرقت الارض بنور ربها خواند خوارزمی که از خاک … پیدا گشته ابنه نبات
عصا گوید هر غنچه که از پرده غیب رخ نماید لب بحدیث کنت کنزا مخفیا گشاید و هر برگی که سر فرازد
و به قامت راست بر باغ آید از لب قد قامت الصلوة سراغ آید هر ابری که بصحن چمن بار زد چراغ … کل شی
حی می آورد هر ژاله در برگ لاله با به مواقع النجوم حواله هر نرگس که نبینی بعین … انما ظره است زد از زر
بهر سو نظر کن هر سوسنی بحدیث من عرف زند طالب انه شکر گذارد هر درخت تاکی که از زمین
بر خیزد آیه و تتخذون منه سکرا و رزقا حسنا بیان کند هر نخلی که از خلوت خاک آشکار شود سر انا الله
بیان کند هر کوهی لو انزلنا هذا القرآن علی جبل در صیت دارد هر بحری عدد کلمات آیه لو کان
البحر مدادا الخ مشار در هر یکی از وحوش و طیور … ما من دابة فی الارض و لا طائر یطیر
بجناحیه الا امم امثالکم مجسم و هر … سر جواب یسئلونک عن الروح مظهر است …

هرچه در عالم امکان است با به فتبارک الله احسن الخالقین در بیان است شکر خدا شکر وجه خوبست با انکار
منکر شکر که او اقرار است با اینکه خداست کسیرا شک در وجه صانع واقع نمیشود چراکه هم میدانند
که مصنوع با صانع نمیشود و بنا را بنا ضرورست عمارت با معمار قول ضرورست حکما بر وفق ابن
عرفا و هوا نیست شک در وجه خدا دلیل یقینی است و هم در این مقام منسای مبتنی است بجهة
اینکه هر کسا از وهم و شک و زعم و خیال موجود است موجد جمیع را همه اینها ادله قاطعه و شهود است
پس نفس خدا حقیقه اثبات او است و شک در او موجد تنقص بر ذات او چراکه همه اینها آثار صفات
او است و الا پس بر هیچکدام از اینها متحقق نباید شد و این خلاف فرض است پس مجرد فرض شک و انکار
و وهم و ظن در اثبات واجب تعالی اقوی دلیلیست بر وجود صانع بعد از آنکه مکلف را الزام است
که از راه تشبه و تذکر و التفات خصم را الزام قوم نمود بر دلیل قاطعی و برهان محکمی ممهد کند و بواسطه آن استدلال
اثبات وجه ذو الجلال کند و از برای ما در این مقام دو نوع دلیل است یا دلیل حکمی و یا دلیل تعبدی
شرعی اما دلیل عقلی است که اگر معبود قدیمی موجود نباشد عالم ما سوی که حادث است منتهی و
موجود شوانده شد بیان ملازمه آنست که هر یکی از موجودات حادثه یا موجود بذاته است یا موجود
بالغیر است یعنی یا مستغنی از غیر است در وجود یا محتاج بغیر است در وجود بنا بر اول مطلوب ثابت میشود
بجهة اینکه از واجب الوجود قصد نمیکنیم مگر موجودی که در وجود محتاج بغیر نباشد بلکه بذاته و بنفسه
موجود باشد و بنا بر شق ثانی نقل کلام میکنیم بغیر که موجد و علت آن موجود مفروض است وجود او نیز
یا بذاته است فثبت المطلوب یا آنهم موجود بالغیر است باز نقل کلام بآن غیر میکنیم و وجود او هم یا بذاته است
یا بالغیر و همچنین نقل کلام میکنیم بموجودات مترتبه در فوق اللهم چهارمی و پنجمی و ششمی و هفتمی لا الی غیر النهایة
یا باید این سلسله علل و معلولات منتهی بموجودی شود که وجود او بالذات و بی توسط علت دیگر است و دیگر موجودات
شود یا بجائی منتهی نشود لا الی غیر النهایة برود پس در این وقت تسلسل لازم آید و او بدیهی البطلان است
چراکه وجود امور غیر متناهیه در خارج محال است خواه اجتماعا که مجمع علیه جمیع حکما و متکلمین است
و خواه تعاقبا که خلاف است بعضی جایز میدانند مثل حکما و تحقیق در این مقام محتاج به بیان جمیع
اقسام است بدانکه ترتیب در میان اشیا بر دو قسم است ترتیب اجتماعی و ترتیب تعاقبی اولی

عبارت از این است

عبارت از این است که امور غیر متناهیه در آن واحد در خارج مجتمع شود که هر سافلی از آن مراتب ممنوع فوق عالی از آنها
باشد یعنی هر فردی از این سبب و علت فرد لاحق باشد که با وجود او موجود شوانده شد و این قسم باطل است
در میان علل و معلولات واقع میشود و در تحقیق هم از این قبیل است و احدی از عوام و خواص در بطلان
این قسم تسلسل شکی و ریبی ندارد چراکه هر واحد از آحاد این مراتب مجتمعه ممکن و در وجود محتاج بغیر است
اگر در میان اینها موجود بذاته که واجب الوجود موجود نباشد لازم آید که جمیع این سلسله شیئی معدوم
چراکه هیچیک فی حد نفسه و در مرتبه ذات خود که امکان محض است وجود و تحقق ندارد پس این جهة تحقق
در میان اینها از کجا و از چه و در مرتبه آن سلسله واجب الوجودی نباشد موجودی در عالم متحقق شوانده شد
و ذات هر یک که عدم است منقلب بوجود نمیتواند شود و الا پس واجب الوجود میشود و این خلاف
فرض است با اینکه انقلاب فی ذاتی شیئی ممتنع است لهذا حکما گفته اند الذاتی لا یتغیر و لا یتبدل و وجه دیگر
در فساد این تسلسل که بعضی مؤلف طبعان کرده است که این امور غیر متناهیه اگر مجتمع شود از فرض
وجود پس عدد شش لازم است و این خلف است چراکه اجتماع عبارت از اتصال و انضمام آنها است بیکدیگر و
این اتصال اگر در میان دو شخص یا سه شخص یا چهار شخص یا غیر اینها از آن مراتب متحقق شود پس همان عدد مخصوص
که محل و معروض اتصال است مجتمع خواهند شد نه مجموع مراتب و این خلاف فرض است و اگر اتصال در
در میان مجموع آن امور لا یتناهی متحقق شود لازم آید که امر واحد که عبارت از اتصال باشد محیط امور
غیر متناهیه بوده آنها را حصر کند و این محال است که اجتماع امری است عرضی داخل در میان سلسله
نیست یا گفته شود آنهم مثل آن امور غیر متناهی میباشد در فرض تسلیم لازم آید که امر واحد مخصوص غیر متناهی
شود مثل خط غیر متناهی و این ظهور الفساد است از امور غیر متناهیه چراکه اگر این خط را قسمت فرض قطع
کنیم لازم آید که هر یک از آن خط منقطع یا غیر متناهی باشد و همچنین اگر منقطعات عدیده قطع شود
لازم آید که ما فی مثل خط اول غیر منقطع غیر متناهی باشد و این مستلزم فسادی زاید از نقض در
مقدار میباشد و بطلان این ظاهر است با اینکه لازم آید که هر یک از آن دو خط منفک از هم یکی از طرف
منتهی یکی از طرف مبدا محدود و دو متناهی باشد و این خلاف فرض است با اینکه تقطیع آن خط مستلزم قطع
امور غیر متناهیه میباشد بلکه وقوع انفکاک در میان آن امور منفصله بالذات نتیجه از وقوع او است در آن

خطا پس هر دو این سلسله لازم آید که منقسم بسلاسل غیر متناهیه شد پیچانکه آن امور غیر متناهی بود لازم آید
که نوع سلسله هم غیر متناهی باشد چرا که هر سلسله باید بعد از انقطاع غیر سلسله اولی است و همچنین سلسله واحد لازم
آید سلسله‌های غیر متناهیه شود و این خلاف رفع ذهن خلاف مفروض است با قطع نظر از آنها بمجرد اجتماع آن
امور دلیل بر عدم غیر متناهیه بودن آنها است اگر لا متناهی باشند اجتماع آنها متصور نیست با آنکه هر یکی از آن
امور منفصل از دیگری و منفک از او نیست بالذات و الا پس همه یک امر نشود و نه امور متعدد پس با فرض
امور متعدده و اتصال اجتماع آنها متصور نشود و وجه دیگر بر رفع اجتماع امور غیر متناهیه که بدین مؤلف
سبقت کنند اینست که در حین وجود هر یک از مراتب وسطی دو طرف مبدأ و منتهی موجود نه یا نه
بنا بر اول لازم آید تناهی سلسله و بنا بر ثانی لازم آید عدم اجتماع طرفین با وسائط در وجود و اینهم خلاف
فرض است با آنکه تحقق وسط در میان آن امور دلیل تحقق طرف مبدأ و منتهی است چرا که وسط نسبی امر
اضافی و نسبی است متحقق نشود مگر بعد از وجود منتسبین با عدم طرفین وسط هم متحقق نشود و حال
آنکه وسائط در آن مراتب متحقق پس باید طرفین هم موجود و متحدد در وجود باشند و این وجه در تسلسل
تعاقبی هم جاری است اگر گوئی که هر یک از آن امور وسط است بالاضافه با مر لاحق و امر سابق جهه
که فرض کرده‌ایم و همچنین یکی از آن طرفین مبدأ و یکی منتهی است نسبت بآن وسط مخصوص در جواب
گوئیم که کلام ما در نوع وسط است نه در شخص و بعد [illegible] نوع وسط را نوع مبدأ و نوع منتهی لازم است و الا
پس محذور سابق عود کند با آنکه قول تو مستلزم عدم اجتماع آن امور است چرا که در امر مجتمع وسط نسبت
بطرفین حقیقی ملاحظه نشود نه نسبت بطرفی اضافی فتدبر وجه دیگر بر بطلان تسلسل اجتماعی که از افکار
این مولف داعی است اینست که این تسلسل راجع بدور است چرا که هر معلولی از آن امور با علت خود
متحد در ذات و محتاج در وجود بغیر است علت بودن یکی از آن دو اولی ترجیح بلا مرجح است اگر یکی علت
دیگری باشد بدانهم علت آن باشد و همچنین اگر یکی معلول دیگری شود باید عکسش هم شود
و این دور است اگر هر معلول علت آخر باشد با آنکه این خلاف فرض است باز دور لازم آید چه آنکه
آن ثالث هم مثل اینها است در احتیاج بغیر با آنکه لازم آید در این وقت یا توارد علتین بر معلول
واحد یا توارد معلولین بر علت واحد و هر دو فاسد است چنانچه در موضع خود مبرهن شده است با آنکه

لازم

لازم آید که هر یک از معلولین نیز علت از برای دیگری باشد و این خلف است اگر بگوئی که هر دو متلازم یعنی
موجود در یکدیگر نسبت از قبیل متضایفین است پس در این وقت ترتب آن امور
از قبیل ترتب علل و معلولات نشود و اینهم خلف است با آنکه اجتماع امور غیر متناهیه بدون
ترتب و علیت هم باطل است چنانچه در بطلان ترکب جسم از اجزای لا یتجزی که غیر متناهیه باشند
بیان شده است که نظام [illegible] قابل است [illegible] جمع [illegible] این شود که اجتماع امور غیر متناهیه خواه
با ترتب خواه بدون ترتب سببی و علی اعم از آنکه هیچ ترتب نباشد یا ترتب اتفاقی
باشد یا از قبیل متعاقبین اتفاقی باشد جمیع اقسام باطل است چرا که اجتماع موجب تحدید و حصر آن
امور میباشد و الا پس اجتماع متصور نخواهد شد و اما تسلسل تعاقبی که قسم دوم است عبارت است از
که امور غیر متناهیه بتدریج و تعاقب یکدیگر مترتب باشند بمعنی که در هر آن یکی از آنها موجود باشد
چون او معدوم شد یکی دیگر حادث شود و همچنین الی غیر النهایه بوجهی که در یک آن دو تا متحقق
نباشد و این تسلسل هم بر دو قسم است یکی آنکه هر جزء سابق علت معده از برای جزء لاحق باشد
لکن با او در وجود جمع نشود بلکه وجود احدهما مستلزم انتفاء آخر باشد و این قسم در میان حوادث
زمانیه و مجاری آنها که اجزای زمان باشد متحقق میشود بزعم حکما و آنها را العلل معده موسوم میکنند و
قسم دوم آنکه هر یک از آن امور متعاقب دیگری باشد اتفاقا بدون استلزام و علیت
اعدادی در میان آنها چنانکه قائلین بر قبول انقسام جسم الی اجزای لا یتجزی در اینجا میگویند
و این مذهب حکما است که جسم را قابل انقسام الی غیر النهایه میدانند و این تسلسل هم بهر دو قسم
باطل است از چند وجه چندی اول آنکه اینهم راجع بتسلسل اجتماعی میشود و آن با فساد مستلزم خلف است
بجهه آنکه اگر در حین وجود هر جزء از آن امور هیچیک از اجزای سابقه و لاحقه موجود نباشد پس این تسلسل
امور متعدده نخواهد شد بلکه همیشه جزء واحد موجود است نه جزئین یا اجزاء فضلا عن التسلسل اگر گوئی
تسلسل همین جزء واحد است که بیان در اجزای زمان است با آنکه این خلاف مفروض است لان الانعدام
هر جزء سابق در حین وجود جزء لاحق میباشد راجع به تعاقب و استمرار امر واحد میشود و این را تسلسل میگویند
چرا که تسلسل در میان امور متعدده واقع میشود نه امر واحد اگر گوئی که مراد از جزء واحد جزء مبهم و جزئیات

گر بنابر بدلیت شامل امور غیر متناهیه میباشد گوئیم فرد مبهم موجود نمیشود مگر در ضمن فرد معین چرا
که کلی طبیعی با قطع نظر از وجود اشخاص وجود مستقل ندارد پس ابهام راجع شود بشق اول که موجود در هر آن جزء
مشخص است نه مبهم فیعود المحذور المذکور واگر گوئی که در هر آن وجود هر جزء متوسط اجزای سابقه ولاحقه هم موجود است
لکن نه در زمان وجود او بلکه هر جزء سابق در زمان وجود خود بلکه ماضی و هر جزء لاحق در زمان مستقبل موجود است
چرا که محل هر یک از آن اجزا غیر محل اخری است از اجزای زمانیه ثلثه پس گوئیم در این وقت لازم آید
که آن اجزای نسبت بمحال خودشان موجود بالفعل باشند پس این لازم دارد اجتماع آن امور غیر متناهیه
را در آن واحد نسبت بمحال خودشان فثبت المطلوب اگرچه هر یک نسبت بزمان وجود دیگران
موجود نباشد لکن با قطع نظر از اضافه آنها بازمنه یکدیگر هر یک در محل خود موجود بالفعل میباشد
چنانکه نسبت بواجب الوجود جمیع اجزای زمان موجود در محال خود میباشند اگر گوئی که اجزای ماضیه موجود
بالفعل هستند بخلاف اجزای آتیه که آنها موجود بالقوه هستند نه بالفعل گوئیم اولا زمان مستقبل را
که معدوم است از اجزای زمان شمردن خلاف است و ثانیا اینکه اگر اجزای مستقبله بالقوه
موجود باشند باید قوه هر یک از آنها غیر قوه اخری باشد والا همه اجزا یکجا باید بشوند چون قوای
آنها ممتاز از یکدیگر هستند لازم آید که قوای غیر متناهیه مجتمع در محل واحد باشند فیعود المحذور
اگر گوئی که قوه شیئی در اتصاف بوحدت و تعدد تابع آن شیئی است و با قطع نظر از آن شیئی حال
کرده آن قوه محل با لذات متصف باین اوصاف نمیشود پس اجتماع امور متعدده لازم نیاید گوئیم
بر وجه تفصیل مسلم است لکن بر وجه اجمال جمع الجمع و لکون الی بدان قوه واحده اجزای غیر متناهیه بالفعل
باشد والا پس قوه مرواحد خواهد شد نه قوه امور متعدده چرا که تعدد حال مستلزم تعدد محل است
چرا که هر یک مشخص و مقوم دیگری است وحدت و تعدد هر یک مستلزم تعدد و وحدت دیگری است
و بر فرض تسلیم لازم آید توارد امور غیر متناهیه بر محل واحد و این افسد از تسلسل اجتماعی است با آنکه عدم
اجتماع امور بالفعل مسلم است لکن اجتماع آنها بالقوه لابد منه است و تسلسل اجتماعی بالقوه
یا اجتماعی بالفعل محال است و ثالثا گوئیم که تسلیم کردیم عدم وجود اجزای زمان مستقبل نه بالفعل و نه بالقوه
لکن گوئیم اجزای ماضی که موجود بالفعل هستند غیر متناهی است اگرچه تسلسل تعاقبی نیز باید

ارادو ...

مستدانه از طرف شیئی منتهی گردد پس در این وقت لازم آید اجتماع امور غیر متناهیه در زمان واحد
چرا که آنها همه از قوه بفعل خارج شده اند و امتیاز فعلی دارند فیعود المحذور و انضما در وجه دوم در ابطال
تسلسل تعاقبی در جوع او باجتماعی اینست که هر یک از وجود بعدم منقلب بیکدیگر میشوند شده نه
موجود معدوم تواند شد و نه معدوم موجود تواند شد چرا که انقلاب ذاتی محال است پس
باید هر یک از اجزای سابقه باقیه و اجزای لاحقه مستقبله موجود در محل خود ازلا و ابدا باشد والا انقلاب
عدم بوجود و انقلاب وجود بعدم لازم آید و هر دو باطلست بلکه عدم تحقق ندارد و در هیچ جهت موجود
نمیباشد و عدم وجود ندارد و جمیع اشیا منحصر در موجودات و بکنجی نیست معدوم و عدم را
مصداقی نیست نه در خارج و نه در ذهن و نه در فرض و نه در وهم و نه در خیال چرا که جمیع اینها موجوداتند
عدم مفروض نمیشود و آنچه مشهور در میان متکلمانست که فرض محال محال نیست فرض ممکن است چرا که هر چه
مفروض است ممکن است محال و معدوم مفروض نمیشود والا لازم آید که شریک باری که معدوم است
متصور و موجود شود و آنچه از معنی عدم و محال ممتنع و شریک باری و غیر اینها از کلیات فرضیه متصور
میشود همه موجودات پس عدم صرف عدم بلکه مستحیل از اصل ندارد بلکه داخل در میان ممکنات
و موجودات است پس فرض محال با وصف محال محال است نه ممکن اگر گوئی که حادث عبارت
از مسبوق بعدم است اگر عدمی متحقق نباشد پس حادثی در عالم واقع نخواهد شد پس لازم آید که عالم
و ما فیها قدیم شود در جواب گوئیم که معنی حادث مسبوق بغیر است نه مسبوق بعدم لهذا قدم
مخصوص بذات ازلی خداست که مسبوق بغیر نیست بلکه موجود بذاته است و جمیع ما سوای او مسبوق بغیر است
پس همه حادث میباشند و بر فرض تسلیم که حادث مسبوق بعدم است گوئیم که مراد از عدم بلکه نیست
که راجع بوجود است مثل قول ما که زید عدم عمرو است یعنی این وجود مشخص غیر آن وجود مشخص است
پس مراد از مسبوقیت حادث بحادث دیگر اینست که هر یک از آنها غیر دیگری است نه آنکه هر یک
مسبوق بعدم خود است یعنی اولا عدم بوده پس بوجود عارض شده با معدوم منقلب
موجود شده تا محال لازم آید و با ملاحظه جمیع آنها حادث نه هر یک در محال خود شان که اجزای زمان
باشد موجود متعینه و عوارض مشخصه مخصوصه خود میباشد لکن هر یک مسبوق بغیر است یعنی در وجود

شهی بعد از دیگری ظاهر و معلوم شود بحسب وجدان نه بحسب وجود امکانی بلکه هر یک از حوادث بحسب
وجود امکانی بلکه هر یک از حوادث بحسب مکان خاص خود در محل خود ابدی و دائمی است پس بنا
بر این مقدمات ممهده گوییم هر یک از اجزای خمسه زمانیه و مستقبله محقق و موجود در محل خود میباشند
و همگی مجتمع در وجود هستند و اما تعاقب و تدریج در میان انها در زمان بحسب وجدان و علم حسی است
و در نفس الامر نسبت بوجود دهری انها تعاقبی و تسلسلی نیست و وجه سیوم در ابطال تسلسل
تعاقبی انست که ماده جمیع موجودات واحد و صور نوعیه شخصیه انها متعدد است جهت وحدت
راجع بوجود مطلق است که اورا در لسان شرع مشیت اطلاق شده است و جهت تعدد انها راجع
بمهیات مختلفه و امکانات متعدده انهاست وجود مطلق که ماده شیهاست بمنزله مداد است
که ماده حروف منقوشه است و مهیات انها مع اعراض مشخصه که صور انهاست بمنزله اشکال حروف
مقطعه و مرکبات انهاست که کلمات بنامند چون این را دانستی پس بدان که بحسب ماده و ذات
در میان اشیا ترتبی نیست چراکه ماده همه یکی است و اما بحسب صور مهیات اشیا ترتب هست لکن
مبدا سلسله عبارت از حصه صورت کلیه خمسه است که نقش اول از مداد مشیت است که او را حقیقت
محمدیه و عقل اول و ذکر در شرع انور اول تسمیه میشود و محل این نقش مطلق محیط عالم سرمد است
که انرا عالم جبروت و عالم عرش میگویند و در ایه ام الکتاب تعبیر شده است و اعراض این حصه کلیه
عبارت از انوار اربعه است که عرش منقسم بانهاست نور اصفر علوی و نور اخضر حسنی و نور احمر
حسینی و نور ابیض فاطمی است و مجموع این انوار که عرش است عبارت از ذوات محمدیه است و بدان
او فلک اعظم است و اما نقوش نوعیه اثنا عشریه که انوار ائمه اثنا عشر میباشند محال انها
کرسی است که منقسم به بروج اثنا عشر است مجموع انها که ذات البروج است عبارت از عالم دهر است
که فوق طاق و محل این منقوش نوعیه است که در ایه بکتاب مبین تعبیر شده است و انرا عالم ملکوت
مینامند و این عالم مترتب بر عالم اول است و در رتبه مسبوق بر او است و این عالم را طبقات
ثمانیه میباشد که بعضی مترتب بر بعضی است و انها را ارباب الجنه مینامند طبقه اولی که فلک البروج
و کرسی است محیط بر طبقات سبعه باقیه که انها را سبع شداد گویند میباشد چنانچه ایه وسع کرسیه السموات

والارض

والارض شاهد مدعا است و ایه و لهم دار السلام عند ربهم ناظر باین طبقه اولی است و مقام محمود هم
عبارت از این طبقه اعلی میباشد و اما نقوش شخصیه که عبارت از صور حوادث زمانیه است محال
انها اجزای زمان است که عالم ملک گویند و ایه یمحو الله ما یشاء و یثبت اشاره باین عالم است که لوح
محو و اثبات است چنانچه عالم دهر لوح محفوظ است و این عالم هم مترتب بعالم دهر است و در رتبه
متاخر از او است پس این عالم ثالث سیم نوع میباشد که عبارت از مراتب ثلث زمان است چراکه
زمان الطف را سرمد و عالم امکان میگویند و زمان متوسط را دهر و عالم امکان گویند و زمان اسفل را
زمان و عالم اعیان نامند و نوع این عوالم منحصر بثلث میباشد و تسلسل در میان این انواع مترتبه
نیز واقع نشود چراکه مبدا و متوسط و منتهی دارد و اما اشخاص صورت نوعیه دهریه و اشخاص صور جسمیه
دهریه شخصیه زمانیه که مترتب و متسلسل میباشند با وجود مبدا و منتهی از مدار قبیل تسلسل امور غیر متناهیه
نیست و اما صور دهریه بجهة انکه جمیع انها متحرک بحرکت مستقیمه دوریه است پس جمیع ان صور مترتب
و متسلسل دایره که عبارت از فلک کل انها باشد میشود پس دایره فلک ان صور محیط بر همه ان صور
مترتبه میباشد و حاصر انها میباشد پس اگر ان صور مترتبه غیر متناهی باشند لازم اید که ان دایره
محدوده احاطه امور غیر متناهیه بکند و این ممتنع است با انکه ان صور مترتبه مبدا و منتهی دارند
همچنانکه ایه و الشمس تجری لمستقر لها دلیل مدعا است با انکه مبدا جمیع صور منقوشه عبارت از ان
صورت اولیه که از مداد مشیت مرقوم شده است میباشد پس اگر از طرف منتهی غیر متناهی باشند
تسلسل منفردی که از یک طرف غیر متناهی میباشد لازم میاید مثل مراتب اعداد که مبدا انها
واحد است و از طرف منتهی لا متناهی است و همچنین کلمات مرکبه از حروف هجی که مبدا انها الف است
و کلمات مرکبه از انها غیر متناهی است اما صور زمانیه از دایره فلک قمر که مرکب انهاست محیط جمیع
انها میباشد پس حوادث موجوده در ضمن ان دایره محدوده که در دهر و در زمان از ازل حوادث ظاهر
و مشهود و میشود غیر متناهی نمیتوانند شد با انکه هر یک از اشخاص حوادث موالید ثلثه که جماد و نبات
و حیوان باشد از طرف مبدا و منتهی بنوع خود میباشد و عدم تناهی انها از طرف منتهی منفرد عا
نیست چنانچه انشاء الله بیان خواهیم نمود از این نیز اکه شوب صور نوعیه دهریه رفعی اجتماعی است لکن

لکن زینت انها بحسب تبعیت نه در ظهور وجود بخلاف زینت صور شخصیه زمانیه که زینت انها بذاته بحکمی و لعادت
بحسب وجدان حس ظاهر است اما بحسب نفس الامر انها نیز زینت با جتماع دفعه میباشد چون جمیع تحقیقات با بینی
را فهمیدی پس بدانکه تسلسل بجمیع اقسام گذشته فاسد و باطل است چون تسلسل باطل گردید مدعا و مطلوب ما
که منتهی سلسله ممکنات بواجب الوجود باشد ثابت و مبرهن میباشد و تقریر دیگر در اثبات واجب تعالی
اینست که هر ما بالعرض باید منتهی با شود بجائیکه مذهب حقتعالی الله لا شی بالمثبته و لاشیته بنفسها موجود [illegible] بالذات
چراکه همه عوارض منتهی بذات نشود پس هیچکدام از عوارض موجود نشوانند شد پس باید یک موجودی که وجود
عین ذاتش باشد و قائم بنفسه و بذاته شد متحقق شود تا جمیع صفات و عوارض و افعال منتهی باو
گردد والا پس هیچکدام ازان موجودات بالعرض که در وجود محتاج بغیر هست موجود نخواهد شد
پس وجود صفات ما اقوی دلیلیست بر وجود ذات فلا یحتاج الی الاثبات و اما دلیل نقلی در اثبات
صانع و واجب الذات بدانکه اکثر احتجاجات ائمه با زنادقه از قبیل دلیل حکمتی است از انجمله که ابا عبدالله
با کافری و زندیقی که اسمش عبدالملک و کنیه اش ابوعبدالله است احتجاج فرموده است اینست که حضرت از او
پرسیدند که نام تو چیست و کنیه تو چه گفت اسمم عبدالملک و کنیه ام ابوعبدالله پس حضرت فرمود این ملکی که
تو عبد او ئی آیا از ملوک زمینیست یا از ملوک آسمان و خبر ده از پسرت آیا از بندهای اله آسمانست
یا از عبید اله زمین است هشام بن حکم روایت کرده است که آن زندیق گفتم چرا در جواب آنحضرت
نمیگوئی جواب گفت چه بگویم که کلام من قبیح است زبان من بسته شد پس آنحضرت باز فرمود ای
زندیق آیا میدانی که از برای زمین تحتی هست و فوقی هست گفت بلی پس فرمود آیا تحت زمین داخل
شدی گفت نه فرمود چه میدانی در زیر زمین چه هست گفت علم ندارم لکن ظن دارم که چیزی در زیر
زمین نیست باز فرمود اقرار بظن دلیل عجز است برکسیکه یقین ندارد باز فرمود که آیا صعود کردی بالای
آسمان گفت نه فرمود میدانی انجا که هست گفت فرمود عجب است از تو که بمشرق نرفته و بمغرب نرفته
و در زیر زمین نزول نکرده و از هیچکدام اینها خبر نداری تا بدانی چه انجاها هست پس چرا انکار میکنی
چیزیرا که ندیدی آیا هیچ عاقلی انکار میکند چیزیرا که نمیداند پس زندیق گفت تا حال کسی با من غیر از شما
این نحو سخن نگفته پس آنحضرت فرمود تو شکی داری در چیزیکه امید هست نه و امید هست که نباشد

احتمال

احتمال هست پس فرمود ای مرد کسیرا که نمیداند حجت نیست بر کسیکه علم دارد و از برای جاهل حجت نیست
ای برادر اهل مصر فهم کن که ما را شک در خدا نیست آیا نمی بینی که شمس و قمر و روز و شب سیر میکنند
و رجوع میکنند و با هم مشتبه نمیشوند و مضطر در رجوع هستند و از مکانهای خودشان خارج نمیشوند پس
اگر قادر هستند بر رفتن پس چرا رجوع میکنند و اگر مضطر نیستند چرا روز شب و شب روز نمیشود و یکدیگر
منقلب نمیشوند والله ای برادر اهل مصر هر دو مضطرند دائما و قاهر است بر انها کسی که احکم و اقوی از
از انها است و اکبر است پس زندیق گفت راست میفرمائی باز حضرت فرمود ای برادر اهل مصر خبر بده
معتقد بر ضد او گردیده اید و ظن میکنید که او دهر است اگر مربی عالم دهر است چرا شما را پس بر نمیگرداند
اگر رد میکند پس چرا نمیبرد همه موجودات مضطر هستند و خدا غالب بر انهاست ای برادر اهل مصر چرا آسمان
بلند و زمین پست است چرا آسمان بر زمین ساقط نمیشود و زمین بر بالای طبقات آسمان صعود نمیکند
چرا هر دو با هم تماسک میکنند و آنچه در انهاست تمسک نمیکنند زندیق گفت خدا از انها مالک است
و نگهدارنده انست پس زندیق ایمان آورد در دست آنحضرت پس حمران گفت فدای تو شوم چون زنادقه
در دست شما ایمان آوردند حقیقت کفار نیز در دست پدر شما ایمان آوردند پس گفت همین کسیکه در دست
ابا عبدالله ع ایمان آورد [illegible] ترجمه حدیث است هشام بن حکم که از اکابر اصحاب است روایت
کرده است و اما حاصل مراد آنحضرت که بذهن این مؤلف رسیده آنحضرت الهام و ارشاد میشود
اینست که مقتضای بر فطرة الله التی فطر الناس علیها پدر و مادر تو که این اسم را بتو و پسر تو گذاشته اند
از راه فطرت اقرار بر خدا دارند و اعتراف بخالق زمین و آسمان کرده اند اگرچه از راه عناد و تعصب
مذهب ابا و اجداد خود منکر هستند لکن من حیث لا یشعر مصدق وجود خالق معبود و لهذا معترف بعبودیت
او هستند والا نام عبدالملک بر تو و نام عبدالله بر پسر تو نمیگذاشتند چراکه اسم ملک و اسم الله از اسماء الله است
نه از اسماء دهر است بنا بر این دفع توهم انکه احتمال هست که این تسمیه از راه تقلید و تبعیت مردم باشد
میشود چراکه این تسمیه که از راه فطرة سلیمه شده است دلیل اتم است بر وجود رب عالم چنانچه الفضل ما شهدت
به الاعداء این مطلب است و در الزام خصم اقوی از این احتجاج چاره نیست و علاج ندارد بلکه بنابر بیان
این مؤلف ظاهر شد که مقصود امام ع مجرد الزام خصم نیست بلکه از دلیل حکمتی است که فطره باو

شهادت میدهد با قطع نظر از ملاحظهٔ طرق استدلال و مناظره و قیل و قال که ما نیز از روی همین جهالت اقرار کرده ایم تا
بگفتیم که دلیل حکمتی دلیل فؤادی فطری است و همچنان آنحضرت اشاره فرمود بر اینکه مجرد عدم احساس شئ یا
عدم ادراک او باعث انکار آن شئ نمیشود چرا که عدم وجدان دلیل عدم وجود نیست چنانچه کسی
بالای آسمان و زیر زمین را و مشرق و مغرب را ندیده است انکار شئ که آنجا موجود است نتواند و حکم
بر عدم وجود بعضی از چیزها نیست دلیل عجز و عدم اتقان است پس باید از نفی و اثبات شئ غیر محسوس
ساکت شد نه جحد و نفی کرد چرا که نفی شئ فرع معرفت و احاطه بر آن شئ است و بدون علم بر وجود و عدم
یا بر عدم او ایجاب و سلب حکم صحیح و درست نیست با آنکه بسیار چیزها که دیده و مشهود نیست موجود
میباشد الم و لذت پس عدم احساس چند موجب انکار نمیشود بلکه ما را اتقان هست که در بالای آسمان
و تحت زمین شئ موجود هست که ما ندیده ایم چرا که عدم و خلا محال است اگر خلا هم باشد از آن
فضای خالی از موجود دیگر خود موجود است و عدم در خارج موجود نتواند شد پس ما را علم و جزم هست
بآنکه موجودی که محسوس و مدرک و معقول نیست هست بلکه عدم احساس و معرفت کنه ذات او موجب
زیاده اتقان و قوت ایمان است بر آنکه باید خدائی که هیچ صفت معلوم نیست موجود شده و محسوس
معبودیت و ستایش باشد اگر مشهود بود معبود نمیشود و انهم مثل سایر محسوسات میباشد و سزاوار معبودیت
نمیشود نه اینکه عدم احساس و عدم معرفت ذات خدا باعث ضعف اعتقاد و حصول اتقان شود چنانچه
زنادقه گویند اگر کسی بصفات خدا علم داشته باشد و تفکر تمام در فهم این مرام کند او را قطع تام حاصل
گردد بآنکه باید لایق الوهیت موجودی باشد که منزه از صفات است و بعقل سلیم آفرینش اگرچه عقل
کل باشد شناخته نشود و بهذا نبی ما فرموده است که ما عرفناک حق معرفتک یعنی من خدا را بحق شناختی
که سزاوار باشد نشناختم پس اشرف کل عقلا که عقل کل و اتم از عقول و در عالم امکان موجود شده است
و وقتیکه اعتراف بعدم امکان معرفت کنه ذات حق عز علا کرد دیگر سایر عقول را چه قدر میرسد که
توقع علم و ادراک آن ذات پاک کنند چنانچه حدیث کلما میزتموه باوهامکم فی ادق معانیکم فهو مخلوق
مثلکم مردود الیکم اقوی حجت و ادق علت میباشد بر اینکه هر چه در اذهان ممکنات متصور شود
خواه ملکی کامل خواه ناقص باشد آن متصور و معلوم صنعت خدا نیست بلکه شان خدا اعلی و منزه از آن

تصور است

تصور است چرا که هر چه بکمال وصف معقول شود مخلوق و مصنوع و محاط و مقهور ذهن و نشات ذات خالق که محیط
و غالب بر ما سوی است نیست بلکه مردود بسوی خود آن مدرک است و وصف او بن صفت مخلوق صفت
خالق نمیشود و هو غنی عن العالمین سبحان ربک رب العزة عما یصفون خلاصه ذات خدا محسوس و معلوم حدی
از مخلوقات نمیتواند شد تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا و کلام امیر المؤمنین علیه السلام لم اعبد ربا لم اره یعنی عبادت نکنم
خدائیکه او را ندیده باشم اشاره باحساس شهود قلبی و فؤادی است نه احساس ظاهری یعنی بنور ایمان
و اشراق علم و اتقان خدا را بعلم شهودی اتم از علم حسی حاصل میشود بچشم فؤاد که نور الله است مشاهده
آثار جمال و جلال حق تعالی میتوان کرد حدیث اتقوا من فراسة المؤمن فانه ینظر بنور الله اشاره بنور فؤادی
فطری است و همچنین حدیث اعبد الله کانک تراه شاهد صدق آن شهود است و کلام ابا عبدالله علیه السلام عمی عین
لا تراک ناظران علم اظهر از علم مشاهده و عیان است پس عالم لعدل کشف سبحات صفات
و منبه از خود نتوانند بفیض فؤاد که وجه الله و عین الله ناظره است نظر بنور تجلی ذات کنند و مشاهده
جلال انظر الی الجبل فسوف ترانی نمایند و بواسطهٔ این عین التعلق سرایهٔ لن ترانی و خر موسی صعقا فهمند
سبب آیه لا تدرکه الابصار کشف شود و بچشم عیان ببینند که کنه ذات حق را مشاهده و حواس و ادراک نشاید
و این معرفت از حدی نباید و از غیر این علم آفریده نباید پس جهل مطلق نسبت بذات حق کمال
معرفت و دلیل تحقق است غایت علم غایت جهل بذات است و جهة ظهور و معاینه حق تعالی راجع بصفات است
که اعلای آن صفات و اقصای این کمالات عبارت از نار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة است
و نور این نار اظهر از انوار مشاهده علا شده است چرا که این مشاهده و اقصی مدارک انسان همان دل و فؤاد
که مورد نفس رحمانی است میباشد که در آن مقام محمود همه آن قوی بند که از هم میباشد خبری از آن مناظره
باقی نماند بکمر نظر بوجه الله که آن شهود سر وحدت میباشد و آیه قل هو الله احد میخوانند و در فطرت جمیع مصنوعات
این علم مخفی مکنون دارد جمیع عوالم ابحر معرفت جز از این در مکنون دارد در هر شئ موجود مخبر از آن
شهود و معبود و نشانی جود در هر آفرینش مناط نکته فی ظهور وجه الله است و هر یک از شیئها از سر وحدت
آگاه است بر که ذره از نور اشراقات وجود است احتیاج امکان و نیاز بر غیر سر رشته ذات غیب الغیوب باید
و اقرار بوحدت معبود توانا کند و اعتراف با امتناع معرفت کنه ذات آن کبریا کند پس عالم با آنکه همه ذرات

اقرار نمود و چه او ورد فرار در طلب پرتوان چهره بر در کرده دیگران آنکه انصرف کاینات است
چه تشکیک و چه انکار است غافل از اینکه خود انکار را باین کار اقرار است بمجرد جهد جهد در قبول توحید
او دارد و نفس کفر ایمان بر وجود وجود او آورد و ترک شرک آن نیز یک لا گوید و بانی انکار را اقرار به
ذلک را تشکیک در وحدت ذات نیست پس هیچ شیئی که منکر در میان ما سوی نیست خود نیستی هستی
او معترف است چرا که الحق اقرب الیکم بهمه اشیا قریب و مشرف است شرف فیض وجود جمله باقیه و
شعاع این نور بهمه جا تافته هر صدائیکه مسموع بر توحید او کلمه شهادت است در گوش هر کسی از در شاه
او ملتقی اراده است هر دیده منور را انما تولوا فثم وجه الله ناظر چرا که ایه انا معکم اینما کنتم با هر جا بی جا حاضر است
هر که ازین کشف حجاب این ترانی شنفت هر که حق را حاضر دید حرف لا فراموشش گردید هر که
رنگ بریان پرده حیرانی با هدایه و فی انفسکم افلا تبصرون خواند و اما بیان قدرت بعد الحضرت
بدانکه هر یک از کواکب آسمان بنظام خاص و ترتیب مخصوص که در اول ایجاد منتظم گشته تا حال از
هیچ تغییر و تبدیل در اوضاع و حرکات و آثار انها نیست و امکنه آن موجودات بنوع معینی که در اول
خلقت ابداع گشته هیچ مختلف و منقلب نگشته و لن تجد لسنة الله تبدیلا و مهر و ماه بوضعی که در هر ماه
گاه متقارب و گاه متباعد و متجامع و متقابل بوده نور ماه گاه متزاید گاه متناقص گاه بدر گاه
هلال و در هر روز و شب کالحال میباشد هیچ تفاوت در کیفیت اوضاع ادله انها اتفاق نیفتاده
و در آفاق تاثیرات اصلیه انها اتفاق نیفتاده و در آفاق تاثیرات هیچ وقت متلون و تاثیر مدتی
در عالم کون متکون نگشته و همچنین اوضاع انواع ارضیه و احوال اشخاص انها در هیچ فنا و زمان
مختل و پریشان نشده و اطوار فصول اربعه هر کدام در ایام فصل بنوبت خود بسیاق معهود و نظام
محمود که در ابتدای عالم بوده تا حال هیچ انقلاب و اختلال بهم نرسیده همچنان از مکان خود بمکان
دیگر نرفته و همه اثار خاصه انها متجدد با اثار اخری نشده و هر یک از کره خاک و کره هوا و کره آب و کره
آتش از مکان خود خارج و بمکان دیگر نرفته و مشوش نگشته بلکه جمیع ذرات عالم ما سوی بنحویکه در مبدا
امر ایجاد قرار گرفته دایم بهمان وضع و نظام استمرار و دوام دارند و اثر هر کدام لازم آن مقام و غیر
منقلب و غیر منفک میباشد پس باید یک حکیم عادل باشد که وضع هر شیئی در موضوع خود کند و هر ذی حق را

حق وعظا

حق وعطا فرماید و حفظ کند تا متغیر و متصرم نشود اگر باثر و اقتضای هر یک از اشیا لازم طبیعت داشته
و هر یک مختار و مستقل در افعال خود باشد بایست اختلال و انقلاب در میان انها محسوس و واقع شود
مثلا آسمان بزیر آید و زمین بآسمان رود و مواضع نجوم مختلف و حرکات انها منقلب و منصرف شود
و کره ارض از وسط خارج به بالای کره هوا رود و هوا بجای ارض آید و بمکان نار و نار بمکان آب
و همچنین اجزای ارضیه مختل و اثر هر یک با اثر دیگر مبدل گردد و امر عالم غیر منتظم الهیه بنای و مستحکم نشود پس
با ملاحظه نظام انفع و ترتیب احسن که در میان اصناف مختلفه عالم کبیر مشهود و معاین میباشد علم الیقین
این حاصل میشود که یک موجد واجب الوجودی است که همه انها را در اماکنه خود شان با یک وضع آن
ملک با مالک میباشد و حافظ هر یک از انهاست در طول و عمق و عرض و سمک اسمان ان تقع علی
الارض اگر گویی چه ضرر دارد که بمقتضای طبیعت یک از طبایع مختلفه اشیا تخصیص مکان معین و مقتضی اثار
خاصه خود الهیه باشد مثلا طبیعت نار بالذات محترق و طبیعت آب مبرد و معترف و هوا بالطبع رطب
و خفیف و خاک بالطبع یابس و کثیف باشد دیگر محتاج بمدبر خارج غیر از طبایع خاصه خود میان
مدبره باشند و همچنین هر یک از انواع موالید خاصیته مدبر اشخاص خود و مربی اولاد خویش الهیه باشند
که انها را ارباب انواع میدانند و هر یک از آبا سبعه با امهات اربعه که از ازدواج و اجتماع دارند سبب
تکون موالید شده و هر یک مؤثر اثار مخصوصه خود الهیه حاجت مؤثر خارجی که واجب الوجود و صانع
معبود باشد مدبره باشند در جواب گوئیم هر یک از انها طبایع مختلفه ممکن است نسبت وجود و عدم
نسبت بذات هر یک علی السویه و برابر است و هیچ یک وجود فی حد ذات خود ندارد پس دلالت طبیعت
هر یک در وجود محتاج بغیر است که با فاضه آن غیر که واجب الوجود که موجود بالذات است متاصل
و موجود الهیه بوده اثار خاصه خود باشند و شک نیست در اینکه وجه امری است کلی و عام که شامل جمیع
موجودات میباشد و همه انها در وجود مشترکند و صدق آن مفهوم عام بهمه علی السویه است و افراد
و طبایع انها که راجع با حیات مختلفه الانواع انها میباشند فی نفسها با قطع نظر از ارتباط به الاشتراک
که معنی هستی وجود میباشد گردد هیچ یک متقرر و متحصل مبدع اگر امکان هر یک که محتاج از امکان
دیگری است عبارت از جهه او است پس اتصاف هر یک از ان جهات و طبایع بان معنی مشترک عام محتاج

بعروض صفت وجود است چرا که صدق موجود بر یک فرع عروض آن امر خارجی مشترک است بدون او در یک
در حد ذات خود که امکان محض است موصوف بوصف معدوم است چگونه تواند شد که معدوم منشأ
آثار باشد چنانچه حدیث الفقر سواد الوجه فی الدارین اشاره بجهت امکان هر شیء است پس امکان که ظلمت محض است
ساقط ظهور و بکلی فاقد اثر نتواند شد بلکه ظهور هر یک از کمون ظلمت عدم محتاج بنور اشراق وجود عام
که مشیت الله است میباشد پس هر یک از اشیا موجود و ظاهر بواسطه آن نور مطلق که ساری بهیاکل قابلیت
ایشان است میباشد اما نفس آن وجود مطلق مشترک موجود بالذات و بالاصالة است بدون توسط
عروض وجود آخر را والا تسلسل لازم آید که بجمیع اقسامه باطل است چنانچه ما تقاسیمش کرده ایم پس باید هر موجود بالعرض
منتهی بموجود بالذات که وجودش عین ذات او است شود چنانچه خلق الله الاشیاء بالمشیة و خلق المشیة بنفسها
اقوی الدلایل است بر اینکه هر شیء موجود بواسطه مشیت مطلقه خداست اما خود آن مشیت مطلق که عبارت از وجود
عام مشترک موجود بالذات و بنفسه است یعنی ذاتش نفس وجود و موجود است من غیر ترکیب و تقیید بلکه
بسیط میباشد چرا که هر یک از ممکنات زوج ترکیبی است مرکب از جهت امکان که جهت او است و جهت وجود که
اثر خاص آن مشیت مطلقه است میباشد و اما نفس آن مشیت که موجود بنفسها است بسیط است مرکب نیست
چرا که خارج از امکان و استعداد است بلکه ذاتش نفس جهت واحد است که عبارت از وجود و جان صرف باشد و مجرد
بحد امکان و تعین فقدان نیست و جمیع کمالات را مجمع است و همه صفات کمالیه آن فیض بالفعل است
و شامل همه اشیا مرکب از جهت وجدان و از قوه امکان و فقدان نیست چون این مقدمات ضروریه را دانستی
پس بدان که هر یک از طبایع اشیا ممکنه منشأ آثار و فاعل افعال خود نتواند شد بلکه آن وجود مطلق
که مشیت الله است موجد و مفیض فیض وجود بر آنها است و حافظ ذات هر یک و مالک او در مکان خاص
خود است غالب و قاهر و محیط بر جمیع آنها است والله من ورائهم محیط و هو عبارة عن ذلک الوجود المطلق
البسیط اگر گویند چه ضرر دارد که آن وجود مطلق بسیط که مشترک در میان جمیع اشیا است عبارت از دهر باشد
که طبیعت واحده مطلقه است و آن طبایع متعدده متقیده است مدبره و قاهر بر سایر طبایع است اما نمی بینی که هر یک
از افلاک تسعه حرکت خاص و آثار خاصه دارند بوفق تنزلات بروج و اما فلک اعظم که فلک الافلاک است میباشد
غالب و قاهر بر همه آن افلاک بجهت متحرک ساختن آنها است بر خلاف توالی چنانچه حرکت یومیه که از مشرق بمغرب است

و دهر

الهوا

و مشهور و محسوس جمیع اهل عالم است اشاره باین مطلب است پس چه عیب دارد که طبیعت فلک اعظم که فوق
طبایع سایر افلاک نوعیه و جزئیه میباشد مربی و مدبر و صانع مینامند و اصحاب واجب الوجود که دهر
ان طبیعت مطلقه باشد نموده باشند و دهریه که دهر را مدبر و صانع مینامند عبارت از همان طبیعت است
که مربی سایر طبایع نوعیه و شخصیه است پس خدا غیر از دهر نیست نمیشود در جواب گوئیم که طبیعت دهریه
که مشتمل بر جمیع صفات کمالیه باشد از علم و اختیار و قدرت و غیر اینها از کمالات چنانچه در وجود
انسان که نسخه عالم کبیر است مجتمع میباشد پس آن دهر هم یکی از اسماء الله است چنانچه مروی است لا تسبوا
الدهر فان الدهر هو الله و همچنین در ادعیه مذکور است یا دهر یا دیهور و همچنین اسم اعظم که جامع اسماء
حسنی است عبارت از الله و امثال آن است و مبدأ جمیع صفات کمالیه است البته باید این اسم را مسمی
و این صفت را ذاتی که غایب و غیر ظاهر است لحاظ شد چرا که ما تعابیر آن گوئیم که ذات اشیاء را بالذات
ظهوری نیست بلکه ظهور او بواسطه اسم و صفت او است مراد ما از واجب الوجود بعنوان ذات غایب
و موصوف باین صفت و مسمای باین اسم است چرا که واجب قدیم را اسمی و رسمی و صفاتی نیست چنانچه فرموده که
لا اسم له و لا رسم له لیس کمثله شیء و کمال التوحید نفی الصفات عنه شاهد مدعا است پس ذات خدا را
در مرتبه بساطت و تنزیه ذات اسمی و صفتی و ظهوری نیست بلکه اسم الله که اعظم همه اسماء حسنی و جامع است
جمیع کمالات را مؤخر از ذات و مسبوق بر او است و همچنین اسم دهر هم غیر ذات واجب الوجود و دلیل وجود
او است چرا که هر یک از اسماء الله از رتبه مسمی که ذات خدا است مؤخر و مسبوق است ظهور اسما دلیل وجود مسمی
مخفی و غایب است که هیچ عقلی و اسمی معلوم و معقول نمیشود بجهت اینکه همه ظهور را از است و غیر ذات مخفی و
غیب الغیوب است بلکه اسم او وجه او است که بواسطه او ما را علم بآن کنز مخفی حاصل میشود و بوجه کشف
استدلال نه کشف شهودی چرا که مشاهده ذات خدا احدی را ممکن نیست پس مجرد امتناع رؤیت واجب
اقوی دلیل بر وجود حق تعالی و موجب زیادة یقین مؤمنین است نه اینکه عدم حاسة ذات مخفی باعث
ضعف اعتقاد و سبب انکار حق شود چنانچه کفار میگویند و اگر مراد دهریه که دهر را اثر میدانند آن است که
ان طبیعت کلیه که محیط سایر طبایع کلیه و جزئیه است فاعل مختار و حکیم عادل و قهار است و تدبیر مخلوقات
خود بنحو علم و اراده و شعور میکند بلکه تأثیر او در عالم کون از قبیل احراق نار است که لاعن شعور صادر میشود

بدون اختیار و علم با صلح پس در جواب گو تم الرکسی نبد بر تمام و تفکر بالاکلام نظر بانواع موجودات و صفات
مصنوعات کرده ملاحظه اشخاص عجیبه الاشکال و غریبه الاحوال و ملاحظه نقوش آثار جمال و جلال حضرت
لایزال کند مقتضای آیه صنع الله الذی اتقن کل شیء علم اتقن حاصل کرده باینکه هریک از آن صور مختلفه الالوان
و متعدده الاکوان مخلوق خالقی است که اعلم و اعدل و مستجمع سایر صفات کمالیه میباشد همچنانکه معصوم
در مقام احتجاج با زنادقه میفرماید آیا نمی بینی که خداوند تو را وجود داده در حالیکه چیزی نبودی معدوم
و لاشیء بودی و اینکه قوت داد تو را بعد از ضعف تو و ضعف تو بعد از قوت تو و مرض تو بعد صحت
تو و صحت تو بعد سقم تو و رضای تو بعد غضب تو و غضب تو بعد رضای تو و حزن تو بعد فرح تو و فرح
تو بعد حزن تو و حب تو بعد بغض تو و بغض تو بعد حب تو و عزم تو بعد فسخ عزم تو و فسخ تو بعد عزم تو و شهوت
تو بعد کراهت تو و کراهت تو بعد شهوت تو و رغبت تو بعد نفرت تو و نفرت تو بعد رغبت تو
و امید تو بعد یاس تو و یاس تو بعد امید تو و اعتقاد تو چیزی را که خطور بخاطر تو نمیکرد و زوال چیزی که
معتقد یقینی تو بود و هریک از مذکورات و غیر اینها از اختلاف احوال متضاده دلالت تام
دارد بوجود قادری که بقدرت کامله خود احوال و افعال را منقلب یکدیگر و مبدل بضد دیگر کند و الا هر ضد را
اگر هریک از اضداد ملایم طبع تو و مقتضای طبیعت تو بود باید تغیر و تبدل ننماید و از تو زوال
نیابد پس هریک از حال انقلابات شاهد عادل میباشد بر وجود معبود حی قدیم قادر متعال
و حکیم باینکه هریک از صفات کمال که در انسان موجود است دلیل محکمی است بر اینکه خالق انسان
بنحو اشرف و بطور اتم جامع آن کمالات میباشد از کوزه همان برون تراود که در اوست
همچنانکه حدیث قدسی یا ابن آدم خلقتک مثلی تا انک مثلی و دلیل این مطلب است و همچنین حضرت
امیرالمؤمنین میفرماید که وقتیکه من نظر کردم بجثه خود دیدم که در ازدیاد و نقصانش در عرض و طول و در جلب
منافع و دفع مضار بید من نیست پس یقین کردم که این بنای محکم را بانی قوی قادری است پس اقرار
بوجود او کردم و همچنین دوران فلک و انشاء سحاب و تصریف الریاح و مجری الشمس و القمر و النجوم و غیر
از اینها از آیات عجیبات و علامات مبینات مشاهده کردم دانستم که از برای اینها بنده را مقدری
و منشئی با چون و چند میباشد و باز ابا عبدالله میفرماید ای هشام نظر کن بآسمان و فوق آن تا می بینی

کف سمائی نبینم

کف سمائی نبینم و زمینی نبینم و دوری و قصوری و براری و جبالی می بینم و جبال و انهار و اشجار و اصناف
و مرتش و طیوری می بینم پس آنحضرت فرمود که مردمک چشم ناظر که کوچک تر از عدسی است چگونه احاطه جمیع
موجودات کرده همه را می بیند و عکس همه آن صور در آن مردمک مرتسم است پس خالقی که اکبر که از همه عالم سر
خارج و محیط انهاست تا چه اولی احاطه جمیع اشیا میباشد و بعضی مردمک که از عین اعتقاد و نقطه آنجه کی
کوچک تر است و محیط کل مبصرات شاهد ناظری است بر وجود خدای عزوجل که محیط عالم امکان بجمیع ...
و مالک هریک از طبایع جنسیه و نوعیه و صنفیه و شخصیه و عرضیه لهذا قاهر و غالب بر انها است و هو علی کل شیء
قدیر و کل فی ید قدرته اسیر و جمیعا مع کونهم مختارین فی اثارهم و افعالهم مضطرون لحفظ ارادتهم القویه
اناثه و هم مع اضطرارهم و مقهوریتهم فی حرکاتهم و سکناتهم مختارون عنه اشائه العامه و کل سبب من الاسباب
لمقتضی ارادته تعالی موثر و فی اثر و اطواره متصرف مدبر و لا فاعل بالقسر منهم مقتضی طبعه مع قطع النظر عن مشیة الله
فی مدنفعه و سعیه بل کل واحد فاعل مختاره و تحلله فی مقتضی مسبه الایوم حایه و فاعل موجب بغیر رویته و شعور
باضطراره و ایجاب غرض اینست که هریک از اسباب موثر حقیقی است بمقتضای طبیعت خاصه خود منشا آثار باشد
چنانچه طایفه معتزله لغو یفیه اعتقاد کرده اند تا تعطیل و عجز در ذات خدا لازم آید و نه هریک مضطر و فاعل
موجب است که مغلوب و مستهلک در زیر امر حق است هیچکدام منشا آثار نباشند بلکه آلت محض باشد
چنانچه طایفه جبریه و قدریه اعتقاد کرده اند تا رفع فایده بعثت و انزال کتب شود و تکلیف بالمره
منتفی شود ثواب و عقاب بافعال موجودات مترتب نباشد بلکه لاجبر و لا تفویض بل امر بین
الامرین و معنی امر بین الامرین که معصوم بطور مفصل بیان فرموده است اینست که نه جبر فقط و نه تفویض
فقط و نه هر دو معا و نه از هر دو خارج و نه بر هر دو داخل میباشد بلکه این معنی حق از جمیع این احتمالات
سبع خارج است و این قاعده کلیه امام در جمیع اعتقادات و مطالب جاری است اختصاص بمسئله جبر
و تفویض ندارد یعنی در هر مطلب حق و صحیح در میان الامرین است چون خیر الامور اوسطها در هر
طرف مسلط افراط و اما در ما نحن فیه معنی حدیث اینست که در هر سببی از اسباب موثره مرکب
از دو جهت است ذات و صفت مثلا آتش که ذات او اطراف است یک ذات محقق دارد که نار عابث
باشد و یک صفت و وجه مخصوص دارد که عبارت از صفت و مثال او است چنانچه سابقا در معنی ات

وصف بیان کردیم پس اثرها که صادر میشود از او متفرع بذات با ربالاستقلال است یعنی آن ذات
غایب فی حد ذاته هیچ بالاضافه منشأ آن اثر نیست تا جبر لازم آید و نه متفرع بصفت یا رکه مناط ظهور آثار
غایب است باشد بمعنی که صفت بنفسه بالاستقلال منشأ اثر باشد تا تفویض لازم آید بلکه حق در وقوع در
هر یک از اسباب کلیه و جزئیه است که امر بین الامرین امر که او را اشارتست در وجه ذات کو منشأ
اثر و فاعل مختار است نه باین معنی که مرکب از هر دو معا مؤثر است تا هر یک جزء مؤثر باشد فرد آنها مرتبت
یکی و جزء دیگر مترتب بر دیگری شود بلکه مقصود از امر بین الامرین آنست که غیر از او به بین الامرین شود و مرکب
بین الامرین شود و مرکب بین الامرین نیست بلکه مجموع الامرین است و اما بین الامرین خارج از
هر دو است نه مثل خروج شیئی از شیئی که هیچ ربطی و نسبتی در میان آنها نباشد و داخل است بر هر دو نه
مثل دخول شیئی بر شیئی که یکی ظرف و محل و دیگری مظروف و حال باشد بلکه امر بین الامرین لا
الی الدخول و الخروج بدانکه فهم این مطلب بدون تأیید الله و رسوله متصور و ممکن نیست ذلک فضل الله
یؤتیه من یشاء ولا تعلم هذا الرمز الا الذی من الشعر من هو اهل التعلم و التعلیم الا من اتی الله بقلب سلیم
عزیز من فضل خود از ظلم و تقلید صاف کن مصاف حق اند انصاف کن متصف و صاف
حسنه کرده ترک تعصب و اعتساف کن و ترك لاف را بر خلاف کن گوش حق نیوش بگشا دار قوم
یحلون اما بینهم فی اذانهم لئلا یستمعون الحق مباش ولو بمه حجة بحیلات فارغ بر اش متعادد
متعبد باش مؤلف فقیر قد علمنی العلیم الخبیر بدانکه مبدأ اشیاء و فاعل تام و سبب عام و خالق علام
موجودات ذات خداست که با اسم و رسم و با صفت نامیده نمیشود چرا که منشأ اثر ذات بذاته که
قدیم و بسیط است و بر هر ماسوی محیط است خوانده میشد بجهت آنکه در مرتبه ذات سوای ذات صفتی
والا ترکیب و حدوث لازم آید و شک نیست در آنکه عالمیت و فاعلیت صفت است و موجود
مسبوق بذات میباشد پس اگر این صفت در مرتبه ذات باشد ذات مبدأ این صفت باشد
لازم آید که در ذات دو جهت باشد یکی جهت ذات و دیگر جهت فاعلیه و این منافی بساطت و قدم
ذات است چرا که فاعلیت که احداث فعل باشد جهت ربط و نسبت بفعل و مفعول دارد و لا
البته مربوط بحادث و متعرض حوادث حادث خواهد شد نه قدیم و مرکب از جهت ذات و جهت صفت میشود

نه بسیط

نه بسیط و هر دو خلاف واجب الوجود و قدیم بسیط است با اینکه اگر فاعلیت ذات بذاته باشد لازم آید قدم فعل حادث
و حدوث فاعل قدیم خلاصه قدیم ذاتی منحصر بحضرت باری و همه حادث است پس اگر فاعل مؤثر ذات
خدا باشد یکی از این دو لازم است یا حدوث قدیم یا قدم حادث و هر دو محال است پس باید مبدأ عالم و فاعل عالم
اتم در وجه ذات و مشار الیه است باشد که مراد از امر بین الامرین و است اگر ذات فقط باشد جبر است اگر فعل او است
که عبارت از مشیت مطلقه است فاعل بالاستقلال باشد تفویض است بلکه بین الامرین که وجه و مشار الیه است فاعل
و فاعل و مبدأ و مجمع جمیع صفات کمالیه است و است و آیه کل شیء هالک الا وجهه و آیه لیس کمثله شیء اشاره
بهمان بین الامرین است که مؤثر حقیقی و مسمی اسم الله او است اما ذات الله منزه و مبرا از جمیع صفات
کمالیه است هر یک از صفات کمالیه خدا متصور است مخلوق و حادث است قدیم فقط ذات است صفات است
کمال التوحید نفی الصفات عنه نبود منفی بذات واجب فعلیه بود صفات واجب و تفصیل این مطلب معظم
توضیح این مسئله و حاصل آنکه بعد از این ان شاء الله در اثبات صفات واجب باید چنانچه شاید و باید این
مؤلف بیان نماید یسبح لله ما فی السموات و الارض الملک القدوس العزیز الحکیم هو الذی بعث فی الامیین رسولا
منهم یتلو علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین عزیز من هنوز متعبد نی
امی لفی ضلال اما صعب مستصعب مثل اهل بیت محرف مواضع کتاب و سنت نیستیم و از طائفه منافقین و معاندین
اهل بیت مثل سنت نیستیم همه مراحل علوم رسمیه طی کردم آخر الامر پیروی کتاب الله کردند والفقار حیدری
همه را پاره کردم آیه یهدی الله لنوره من یشاء از ظلمت جهل ضلالت و دوش سلمان زمان و میان اهل کفر بودن
در امد اهل ایمان و اخلاص گردد عاقبت بخیر شدم خیلک شعار ملت ترک نی و آیه افلح خیر شدم چون
فطرة الله را از اعراض دام و خیالها پاک و مصفی میمی باسم عبد الرسول متعبد مصطفی گشتم از منافع حزان
فانیه الذین یکنزون الذهب و الفضة کذلك ثم انك المفلس عما انّ الله و از سرکت کثرا حبا الاهم قانع بعلم
و معرفة الله شدم و آیه بر آید نیند ساختم الرحمن اهل البیت در شان آبا و اطهار من است هر که نیعه
مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح نشست از طوفان هلاکت ایمن است صنعت صالح ان عترت طاهرین منهم ابی انشت فليعمل عملا صالحا
نارا سا که اذی امنیم و آیه ولا شرک بعاده ربه احدا معترفم و بمقام من یرجوا لقاء ربه نزدیک شدم و آیه
فتمنوا الموت ان کنتم صادقین [illegible] طالب و لیا الله من دون الناس قل الله ثم ذرهم خوانده و آیه [illegible]

خیر من اللهو والتجارة شتر مار غیب هزار اتمامهم روز بروز در زدنی علما خوانده مشطر ظهور نور امام غایب
و از اعمال ناشایسته نادم و تائب شوم والهم الهم عجل فرجهم در دو دنیا ان است من عرف به کل لسانه شنیدم از شکوه
شنیده و مصائب در دنیا ان است شمک من ابصر مفتاح الفرج است دائم از بابه خوف و رجا رجوع است والعاقبة
للعاقبة چشیم دشمن است الا بذکر الله تطمئن القلوب غذای صبح و جانست من اتانی امر الله فلا تستعجلوه
آرام بخش خواطر است و افوض امری الی الله بر ذکر متواترست الیس الله بکاف عبده مرا کافیست منزل امن
القرآن ما هو شفاء مرا شاهد است الذی خلقنی فهو یهدین مرا هادی و رهنمای است والذی یطعمنی و یسقین مرا تربیت
و صورت داده و اذا مرضت فهو یشفین مرا مرض من طبیب است والذی یمیتنی ثم یحیین اب حیات دل مرده من است
والطمع ان یغفر لی خطیئتی خطاپوشی این مجرم عاصی است رب هب لی حکما مرا فرمان خلاصی است واجعل
لی لسان صدق مرا زبان نجات است ولا تخزنی یوم یبعثون مرا ناجی مناجاتست یوم لا ینفع مال ولا بنون
مادم لذات من است الا من اتی الله بقلب سلیم در شان ذوات من است خلاصه علم من از قرآن است
و مایه تصنیف من است مشهد در هر مطلب حدیث است هر که از این جاده مستقیم خارج شد ملعون
خبیث است فضل و فضیلت حاصل این کلام فضله است هر که از علوم رسمیه تحریره مشغول است الی یوم
النشور و الحساب متفرد در مسائل است هر که عارف کتاب الله و سنت رسول الله است مثل عدل رسول در نزد
علما امت مقبول است و قاطع شجره خبیثه اصول گرفته حنفیه منم و اصل ثابت شجره طیبه علوم خفیه و اسرار خفیه
منم کاشف غطاء جهل و تکثیر از وجه نقطه علم الیقین منم مبین ظواهر و بواطن لا رطب ولا یابس الا فی کتاب
مبین منم الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لولا ان هدانا الله چون فارغ از اثبات واجب تعالی بدلیل
عقلی و نقلی و خطاب شرعی شدیم پس باید شروع به اثبات هر یک از صفات حق کرد الا الی الله تصیر
الامور **طاق توق** در بیان توحید است بدانکه توحید بر دو قسم است توحید ذاتی و توحید صفاتی
و قسم دوم هم بر دو قسم است توحید نوعی و توحید شخصی و هر یک از این دو قسم هم بر دو قسم است توحید صفاتی
و توحید افعالی پس حاصل تقسیم پنج قسم است اما توحید ذاتی که تعبیر از او بوحدت حقه میکنند عبارت
از وحدت ضدیت یعنی واحد عددی که مقسم سایر اقسام وحدتست ضد شیء است اما وحدت
حقه که تعبیر از او بوحدت مشوبی شی است که ضد ندارد چرا که وحدت اثر ذاتی نیست بلکه نوع ثانویست که ضد ندارد

زیرا امام فرموده لا ضد له ولا ند له و اما وحدت عددی که تعبیر از او بواحد میشود و مثل مرتبه اعداد است ضد دارد
چون معنی وحدت واندر از ضدیت پس بدانکه وحدت حقه هم راجع بوحدت صفتی است قسم علیحده شمردن
او غلط است چرا که وحدت هم مثل علم و قدرت و سایر صفات صفت ذات است نه نفس ذات بجهة آنکه در مرتبه
ذات نه وحدت متحقق است نه کثرت هر دو راجع بوصف است و مسبوق بذات است پس ذات ضد از
نه کثرت اطلاق شود نه وحدت چرا که وحدت ضد ذات قدیم است که منزه از جمیع صفات است حتی
از وصف وحدت هم چرا که هر یک از صفات ضد دارد مثل علم که ضد جهل است و قدرت ضد عجز است
و جبار ضد ایجاب و وحدت ضد تعدد است و حیات ضد ممات است و غیر اینها منقسم بر دو قسم است
ضد کمال و ضد نقصان پس اگر هر یک از اضداد کمالیه در مرتبه ذات بذاته متحقق باشد لازم آید ذات
خدا را ضد باشد و این مخالف قول معصوم است لا ضد له یعنی ذات خدا را ضد نیست پس هیچیک
از صفات کمالیه و اضداد ناقصه آنها در مرتبه ذات متحقق نبوده باشد و ذات الله تعالی منزه از هر دو قسم
باشد اگر مراد از وحدت ذات نفس ذات است نه شیء زاید بر او در این وقت اطلاق وحدت
و اثبات توحید ذاتی باطل است چرا که سابقا بیان کردیم که ذات خدا را ادراک بهیچ وجه ممکن نیست
بنا بر این گوئیم چنانچه ذات خدا مجهول مطلق است الا اطلاق است ادراک و متصور نخواهد شد نه ذاتا و نه
صفتا بلکه جهة ادراک ذات الله راجع بوجه ذات و مثال وی و اسم وی است که تعبیر از او بهستی و وجود
مطلق میشود چنانچه سابقا بیان کردیم اما نفس ذات نه بکنهه و نه بوجهه معلوم تواند شد بلکه معلوم
و ظاهر نفس وجه و هستی است اگر گوئی ذات خدا بکنه معلوم نمیشود اما بوجه معلوم میشود چرا که ذات خدا
بواسطه وجود مطلق که اثر ذات و وجه وی است معلوم بوجه است اگرچه بکنه معلوم نیست در جواب
گوئیم معلوم بالذات نفس وجه است بالاستقلال نه ذات بواسطه وجه چرا که مثل راه اشاره عقلیه کرده ایم
جهة منشا ادراک و اشاره است جهة وجه و هستی است نه ذات خدا چنانچه و اتباع او اعتقاد
کرده است و مبنای کلام این جهال اینست که اثر ذات نوع ذات و کاشف از او است یعنی وجود
مطلق که حکایت از صفات ذات است اگرچه در مرتبه ما حل ذات عالی است لکن حامل دارای عالی
و حاکی از او است بنحو اضعف و ذات عالی دارای حامل است بنحو اشرف کمال یعنی ذات دارای جمیع کمالات

بالذات و بنفسه و متبوع مستقل میباشد بخلاف صفات که او بتبعیت ذات واجد کمالات است یعنی نیز ذات
بالذات استقلال ندارد و قابل اشاره عقلیه نیست بلکه تبع محض است نسبت با ذات بوجهی که اشاره با دیگر
اشاره بذات است و بواسطه ذات موصوف بکمالات است و در حد ذات خود شیئی نیست که بجا ماند که
موصوف بصفت کمالیه باشد و در تفصیل این مدعا محتاج بشرحی است مثل عکس در آینه چنانچه مشار الیه و منظور
بالذات و بالاستقلال نفس عکس است و در ضمن ملاحظه عکس آینه هم ملحوظ است لکن بالتبع و بالاضافه بالتبع
که بیک لحاظ است هر ملحوظ یکی منظور بالاصالة است و دیگری منظور بالعرض نه آنکه هر یک ملحوظ علیحده
میباشد که دو لحاظ و دو ملحوظ باشد و همچنین ذات و وجود مطلق که اگر ذات است از آن حیثیت است
که تعبیر از او بصفات منفی میشود و این حاصل خیالات ناقص است نبودند بتجرید او از خود و از اینجا که
محصول همه این اصح دعاوی است و مقتضای همین مگر باطل خیال مالیخولیا معتقد شده است بلکه
ذات خدا معلوم بوجهی است و سبب همین توهم اعتقاد کرده است که منشأ موجودات حقیقت اتحاد و عرف
وجود ذات خداست و همچنین صفات عین ذات میباشد تعالی عن ذلک الاعتقاد در ساقط علوا
کبیرا چونکه انمش است لهذا تا که ده و صفات متعدده را عین ذات واحد بسیط کرده در صدد
محمل جهل جهل نشسته قلب خود را مملو با وهام و خسته بمها از مقصد غفلت چشم بسته و از صراط مستقیم شرع
بیرون جسته در وادی گمراهی سرگشته و حیران مانده مگر ریحی سود بسرت زده است کسی بر آنکه انصاف
قلب سلیم و ای متعمد ارباب تسلیم بنا بر فرض تحصیلات آن فاضل متقی از فضله و تسلیم لازم آید
که وجود مخلوق از سنخ وجود ذات باشد یعنی ذات وجود صرف کامل است و مثبت وجود محدود و
ناقص باشد پس هر دو در اطلاق اصل وجود و حقیقت وجود باهم متشارک و متماثل میباشند لکن وجود خدا
صرف بسیط است و باری وجود است محدود و مرکب است با آنکه وجود مطلق که اثر ذات است اگر تبع ذات
باشد و اشاره با وجهی اشاره بذات باشد در ذات ترکیب و حدوث لازم آید چنانکه لازم ثبت
که جهت مشار الیه بودن ذات غیر جهت نفس ذات بذاته میباشد چرا که جهت اولی راجع بوحدت ذات
است و همچنین ذات که متبوع اثر مطلق خود است که تابع او است حیثیت متبوعیت غیر جهت ذات است پس
در ذات دو جهت دو جهت ثابت میشود پس ترکیب و حدوث که هر دو از صفات حادث است در ذات

لازم اید

لازم آید با آنکه متبوع و مشار الیه حادث هم حادث است چرا که محل حادث حادث است خلاصه اگر بین
ذات و اثر او ربطی و نسبتی باشد بهر نحوی که باشد لامحاله حدوث و ترکیب در ذات لازم آید پس
باید هیچ ربطی و نسبتی در میان ذات و وجه او که اثر او است نباشد بلکه جمیع صدور و روابط راجع بوجه
بوجه ذات و اثر او است چنانچه معصوم علیه السلام منزه باید الحدود و الغور یعنی جمیع عبارات و اوصاف جهات
راجع بفعل ذات و اثر ذات است پس از جمیع بیان بیان گردید که معلوم بوجه نفس وجه است بالاستقلال
و مشار الیه از آن بضمایر خطاب و غیب و تکلم که در قرآن وارد شده راجع با اثر مجرد نفس آن
وجه است که مثال ذات است و مسمای الله است بالاصالة نه آنکه معلوم و مشار الیه بالاصالة ذات
بذاته است بواسطه وجه او چنانچه حکمای جهال اعتقاد کرده اند و حاصل تحقیق الهامی بیان نامی این مولف
نامی این است که اثبات شیئی از شیئی یا نفی شیئی از شیئی موقوف و محتاج بوجود مشار و فرع ثبوت
او است یا محکوم علیه متصور یا ممکنه یا بوجه نباشد حکم بر آن بیجا با وسیلا ممکن نیست چون ذات
خدا به هیچ وجه معلوم نیست نه بکنه نه بوجه پس حکم بذات و اثبات چیزی در مرتبه ذات ممکن نیست
بلکه جمیع احکام و اوصاف راجع بنفس وجه ذات است و عاید بر او است بنا بر این گوئیم اطلاق
وصف تعدد و ترکیب با ذات است چنانچه تعدد منفی از ذات است همچنین وحدت منفی از او است بلکه ذات
خدا از آنه نفیا و اثباتا مسکوت عنه است و محکوم علیه بوصف توحید وجه ذات است نه نفس ذات
بذاته و ما مکلف بتوحید وجه ذات و مثال او هستیم نه مکلف بتوحید ذات که ممتنع است چرا که تکلیف
بالاطلاق محال است از تعلیم محال صادر نمیشود پس کل حکما و متکلمین و فقها و اصولیین و مجتهدین و
مقلدین که گفتگو و بحث از صفات ذات کنند خطا کرده اند و بجهالت عامه گرفتار شده چون بازار
مصداق آیه ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم صم بکم عمی شده اند بلکه چنان است و لو علم الله فیهم خیرا
لاسمعهم ای عزیز من بدانکه جمیع ارباب فضل و کمال از طایفه متصوفین موصوف بجهل و ضلال در خصوص
بحث و مناظره در ذات حضرت متعال خطا کرده بدام واهمه و خیال مبتلا و به سیر قید قیل و قال
گشته اند چرا که غافل از سر کنز مخفی شده از دین خاتم انبیا که ما عرفناک حق معرفتک فرموده
و از خدا برگشته اند بحزب رکن یمانی و بانی بنای کفر و خسران شده اند ان الانسان لفی خسر

وحدت حقه و توحید حقیقی بدان
خدا اقدس از اطلاق

ان الذین امنوا نخوانده و برای جهل و خطا بهر طرف سرگردان شده در مانده اند چون آنکه وحدت حقه
در مرتبه ذات الله نیست بلکه راجع بمرتبه الوهیت ذاتست که مرتبه احدیت و صمدیت است و آیه قل هو الله
احد الله الصمد اشاره باین مقام است و اما توحید صفتی عبارتست از مبدأ صفات الله و مجمع انهاست
که محیط سایر صفات است و مراد از توحید فعلی فعلی است که مبدأ سایر افعال و جامع انها باشد
بدانکه سابقا بیان کردیم که صفات بر سه قسم است و تنزیهیه و اضافیه و خلقیه و هر یک از این اقسام
بر دو قسم است نوعی و شخصی بعبارت اخری مطلق و مقید و عام و خاص و اما صفت تنزیهی مطلق که
مسمی بوحدت حقه است عبارت از مصداق اسم الله است که این اسم تنزیهی عنوان مقام الوهیت
که وجه ذات است میباشد و اسم اعظم که جامع سایر اسماء حسنی است اشاره باین اسم است و معانی
سایر اسماء تنزیهیه مثل احد و صمد و سبحان و عزیز و قدوس و غیر اینها همان اسم الله است نسبت بذات
اسم است و مسمات نسبت باین اسماء و اما صفات اضافیه مبدأ انها اسم رحمن است و این اسم محیط سایر
اسماء اضافیه است مثل عالم و قادر و متکلم و مرید و سمیع و بصیر و غیر اینها و در هر یک از انها معنی اضافه
بغیر و احاطه بجمیع متعلقات آن اسما باشد معتبر و ماخوذ است و اما جامع همه اینها و مسمی با نها اسم رحمن است
چنانچه آیه الرحمن علی العرش استوی دال بر این عبارت بخلاف اسماء تنزیهیه که در انها اضافه بغیر و احاطه معتبر
نیست بلکه مراد از هر یک اثبات تنزیه و تجرید از غیریت حتی از معنی احاطه و اضافه بمخلوقات و مراد
از توحید صفات اضافیه وحدت مبدأ و جامع انهاست که اسم رحمن باشد و اما صفات خلقیه مبدأ انها
اسم رحیم است که جامع سایر اسماء خلقیه و محیط انهاست مثل رازق و منعم و خالق و تواب و غفور و محیی و ممیت
و شافی و غیر اینها و در هر یک از انها علاوه بر معنی اضافه مضاف الیه هم داخل و ماخوذ است و مراد از توحید
افعال وحدت فعل مطلق که جامع جمیع انهاست میباشد مثل اسم رحیم که محیط سایر اسماء خلقیه است و در آیه
بسم الله الرحمن الرحیم اشاره بمطلقات این مراتب ثلث که صفات تنزیهیه و اضافیه و خلقیه باشند شده است
مثل اسم الله که مبدأ اسماء تنزیهیه و محیط انهاست و اسم رحمن که مبدأ اسماء اضافیه و محیط انهاست
و اسم رحیم که مبدأ اسماء خلقیه و محیط انهاست و مراد از توحید ذات همان اسم الله که واحد است و مجمع سایر
اسماء متعدده است میباشد و مراد از توحید صفات همان اسم رحمن که واحد است و مجمع سایر اسماء متکثره است میباشد

و مراد از توحید

و مراد از توحید افعالی همان اسم رحیم که واحد است و مجمع سایر اسماء مختلفه است میباشد و هر یک از این سه اسم
مطلق که واحد نوعی و مبدأ اشخاص آن اسماء است بمنزله بیخ شجره و اصل ثابت و برگ است که محیط جمیع
اعضای شجره است و سایر اسماء جزئیه که هر یک واحد شخصی است بمنزله اعضای شجره است که همه منتهی
بان اصل بزرگ است پس مراد از توحید هر یک از آن اسماء ثلث توحید شجره است چنانچه شجره با اینکه
اعضای بسیار دارد و موسوم باسم واحد که اسم شجره است میباشد و این اسم مطلق که جامع سایر اسماء
خاصه مثل غصن بزرگ و غصن کوچک و هر یک از برگهای آن شجره و ثمرات آن میباشد و همچنین هر یک
از اسم الله و اسم رحمن و اسم رحیم بمنزله اسم شجره جامع سایر اسمائی که هر یک اسم خاص و ازید میباشد
و مراد از عوالم ثلث که سابقا بیان کردیم همین مراتب ثلث اسماء الله است اسماء تنزیهیه عبارتست
از عالم سرمد و عالم جبروت است اسماء اضافیه عبارت از عالم دهر و عالم ملکوت است و اسماء خلقیه عبارت
از عالم زمان و عالم ملک است پس عالم ما سوای الله عبارت از مراتب اسماء الله و این مراتب ثلث
هم راجع بیک شجره و یک عالم میباشد اسماء اولی بمنزله اصل اول شجره است و اسماء ثانیه بمنزله اغصان
کبیره شجره است و اسماء ثالثه بمنزله اوراق شجره است پس جمیع عالم ما سوی الله شجره است که اصل او عبارت
از مشیه الله است و اغصان کلیه او عبارت از رؤس کلیه آن مشیت است و اغصان جزئیه او عبارت از
رؤس جزئیه آن مشیت است چنانچه در حدیث نبوی ص در معنی شجره نبوت که در ادعیه مذکور است
وارد شده است که انبیاء اصول آن شجره است و من اصل و علی ان شجره میباشم و مؤمنین اوراق
ان شجره است و ائمه ع ثمرات ان شجره است پس مقتضای حدیث نبوی و علی ص که ولی الله نوری او
علی حقیقت پیغمبر اصل ثابت شجره عالم ما سوی است و مسمی باسم الله حقیقت محمدیه است که جامع جمیع اسما
تنزیهیه و اضافیه و خلقیه است و محیط جمیع اجزاء عالم امکان میباشد چنانچه آیه الله نور السموات و الارض شاهد بر این معنی است
پس حاصل جمیع بیانات مذکوره انست که توحید جمیع اقسام راجع بتوحید عالم امکانست که عبارت از توحید
شجره باشد اما ذات خدا که غیب محض است نه متصف بتوحید و نه موصوف بتعدد است بلکه از جهه معرفت کنه
ذات ما مکلف بسکوت و عجز هستیم چنانچه آیه قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی شاهد
است که معرفت خدا بمعرفت اسماء او است و با قطع نظر از اسماء به ذات خدا معلوم احدی نمیشود نه بکنه

ونه بوجه بلکه معلوم وظاهر وجه ذات است بعد ازاین بدانکه در این مقام چند شبهه بذهن سامع خلجان
میکند باید آنهارا ایراد کرد و جواب هریک را ذکر نمود شبهه اول آنکه اگر ذات خدا بهیچ وجه معلوم نیست
از انجا ثابت میشود که خدا نا موجود است جواب آنست که وجود صفات واسماء الله که مشهود است دلیل است
بر وجود ذات غیب مثل آنکه کسی در جای تاریک نشسته که احدی او را نمی بیند لکن صدای تکلم آن شخص بگوش ها
می آید چنانچه صوت آن متکلم غایب که بسمع میرسد دلیلست برآنکه آن متکلم موجود است همچنین صفات مشهوده خدا
دلیل اثبات ذات خداست اگرچه آن ذات مخفی بذاته معلوم نیست لکن صفات او معلوم و مشهود است
با نمعنی که وجود صفت دلیل چیزی است که معلوم نیست بلکه مجهول مطلق است پس حقیقه دلیل دلیل جهل است
نه دلیل کشف از ذات غیب چنانچه صوفیه ملاعین گویند یعنی معرفت ذات باین دلیل از قبیل تعریف
اشیاء بالآثار است که از آثار بمؤثر میبریم نه تعریف کشف که آثار کاشف از ذات باشد و حاکی از ذات
غیب باشد چرا که هرچه مخلوق است وظاهر و منکشف است نفس ذات مخلوق است نه از ذات خالق خبری
در میان مخلوقات نیست تا از این جهت کاشف از ذات خدا باشد و حدیث کان الله ولم یکن معه شیئ دلالت
دارد بانکه نفس کینونت و وجود هم بذات خدا اطلاق نمیشود بلکه جمیع اشیاء منفی از ذات است و قول
سید الاوصیاء و هو شیئ لا کالاشیاء دلیل این نیست که شیئ هم بذات اطلاق نمیشود و هرچه بعقل ادراک
بطرف خلق است و مردود بسوی سوی است پس جهت معرفت و معلومیت ذات عین ذاتیت جهت مجهولیت
ذات و غیبوبت و خفاء او است و بهمین جهت مجهولیت مطلقه جهت معلومیت او است و هر شیئ از اشیاء
بصفت مخصوصی مدرک و معلوم است مثل طویل معلوم بطول است و عریض معلوم بعرض است و عمیق معلوم بعمق
و احمر بحمرت معلوم است و اسود بسواد و ابیض ببیاض و اصفر بصفرت و اخضر بخضرت و همچنین هر موجودی
معلوم بوجود و جهه و عوارض خاصه خود معلوم و مشهود است اما ذات خدا که جمیع اوصاف مذکوره و سایر
صفات حادثه از او منفی و مسلوب است چگونه معقول و معلوم تواند شد بلکه وصف معرفت
ذات نفی جمیع صفات و سلب اثبات است و همین وصف عدمی جهت معرفت او است و معنی حدیث
اعرفوا الله بالله همین است یعنی بسم الله که اسم تجرید و تنزیه محض است و معنی جمیع صفات از ذات است
سبب معرفت او است پس اطلاق صفت وجود و موجود و وصف شیئی بر ذات مثل اطلاق صفت عدم

(معدوم)

۳۸

و معدوم و شیئ است بر او چنانچه اطلاق شیئ باطل و فاسد است همچنین اطلاق اول صحیح نیست بلکه جمیع اوصاف
غیر راجع بوجه ذات است که وجود مطلق و مشیت است و اوصاف شیء باید بضد وجود یعنی عدم و شیطان
بیان شود و هر دو ضدین در مرتبه ذات منزه که باسم الله ثابت و بان مرتبه نیست لهذا ان تقا گفتیم
که مسمای اسم الله مصداق وحدت حقه که ضد ندارد میباشد که تعبیر باسم احد میشود بلکه ضد در مرتبه
اسم رحمن که تعبیر از او بواحد میشود و متحقق میباشد چرا که شیطان ضد رحمن است اما اسم الله منزه از ضد است مانند
چنانچه اسم رحمن مبدأ اسماء حسنی است و مرجع آنها میباشد همچنین اسم شیطان مبدأ اسماء سوی و سوی
مرجع آنها است پس از اینجا معلوم شد که هریک از اسماء حسنی ضدی از اسماء سوی در مقابل دارد مطلق
در مقابل مطلق و خاص در مقابل خاص لهذا وارد شده است که هر کس عقلا که صفت رحمن است و نقطه
صفت شیطان است دارد و نقطه سفید و نقطه سیاه که در حدیث وارد است که در قلب هر کس هست
اشاره بان دو صفت است یعنی عقل کل هم در مقابل جهل کل دارد چنانچه از نبی مروی است ان الشیطان
اسلم بیدی پس سوای وجه ذات که مسمای اسم الله است هریک از صفات ضدی در مقابل دارد و سلسله
خیرات که از طرف یمین عرش مترتب و منسلک است عبارت از ارباب یمین است و سلسله شرور که از طرف
یسار عرش مترتب و منزل است عبارت از ارباب شمال است و جامع هر دو این سلسله عالم عرش که بین
الامرین یمین و شمال است و مسمی بحقیقت محمدیه است که تعبیر از او بنور القرآن و نور الفرقان شده است
و از میان هر دو منزه و خارج است میباشد و تفصیل این مطلب انشاء الله در اثبات نبوت و معاد
میاید و شبهه ثانیه آنکه بنابر آنچه تقدم که ذات بذاته مؤثر و خالق نیست بلکه مؤثر و فاعل و علت
اشیاء وجه ذات است و مثال او است نه نفس ذات بذاته لازم آید تعطیل در ذات جواب آنست
که هریک از اسباب مؤثره که عبارت از اسمی از مراتب مشیت است میباشد منشأ اثر و مبدأ تاثیر میباشد
و اسم اول که مبدأ جمیع اسماء و سبب الاسباب مؤثر است سبب تام و علة العلل و رب الارباب
میباشد و فاعل حقیقی او است و باید مراتب مرتبه که از قبیل اسم الاسم اسم اسم الاسم است تا بعد سبب لاحق
جزو است و هر لاحقی سبب و معلول سابق جزو است و باین ترتیب اسباب که مراتب اسماء الله باشد مترتب
و متصاعد بجهه ملتهی بان سبب تام و اسم اعظم که مسمای اسم الله است میشود و این ترتیب در میان

اسباب وائمه از قبیل عکس عکس عکس است یعنی اینه‌های متعدد که بعقب یکدیگر مترتب‌اند هریک مقابل دیگری
شود عکس عاکس اول با اینه اول افتد و از اینه اول با اینه دوم و از دوم بسوم و از سوم بچهارم و از
بپنجم و از او بششم و همین عکوس مترتبه بعقب هم متسلسل میباشد و در ما نحن فیه هم مترتب اسما از آن
قبیل است و سبب تام او که بمنزله عاکس است منشأ جمیع مراتب و مبدأ انهاست و مراد از وجه ذات
و مثال و همان سبب تام است هو الاول هو الاخر هو الظاهر هو الباطن هو اول الاول هو علة
العلل هو غایة الغایات هو مرجع جمیع الصفات و مرجع تلک الصفات الاثبات و اما کیفیت ترتب
تاثیر در میان این مراتب سابقا گفتیم که ذات فقط مباشر تاثیر و علیت نتواند شد تا جبر لازم اید
با انکه مباشرت ذات در تاثیر مستلزم حدوث و ترکیب در ذات است و همچنین اسم در ذات
و جمل ذات که مشتبه است فقط بنفسه موثر و فاعل نیست تا تعطیل در ذات لازم اید و مستلزم تفویض شود
بلکه امر بین الامرین که عبارت از وجه ذات و مثال او باشد موثر و فاعل حقیقی است با معنی انه و فی
انفسکم افلا تبصرون و ایه سنریهم ایاتنا فی الافاق نمی بینی که در نفس انسان مندرج است پس رجوع بنفس
خود کن تا این مطلب غامض را لتصویر و فهم و ادراک حاصل کرد چنانچه جمیع اثار انسان در
از نفس ناطقه اوست لکن نه بالذات بلکه بواسطه الات و قوای جزئیه او یعنی مدرک حقیقت اوست
لکن بواسطه ان اسباب پس ذات انسان فقط منشأ ان اثار نیست و همچنین نفس ان قوی فقط
با قطع نظر از ذات و نفس ناطقه کرد منشأ اثار نیست بلکه امر بین الامرین که عبارت از مثال ذات
ان انسان باشد منشأ اثار و موثر اوست و همچنین موثر حقیقی عبارت از وجه ذات و مثال اوست یعنی
ذات موثر نیست تا اسباب و مباشر فعل در هر اثر نفس سبب است و اما موثر حقیقی در جمیع اسباب وجه
ذات است و حاصل کلام ما تحقیق انست که ذات خدا بذاته فاعل و فاعل نیست بلکه بواسطه فعل
فاعل است که مناط تاثیر و جمل مثال ذات میباشد چنانچه زید مثلا کاتب است بوصف کتابت نه بذاته
و مرید است بوصف اراده نه بذاته و ساکن است بوصف سکون و متحرک است بوصف حرکت و همچنین
اتصاف زید باوصاف مذکوره و سایر اوصاف بواسطه ان صفات است و اما ذات زید بنفسه منزه
از جمیع انهاست و من عرف نفسه فقد عرف ربه شاهد این مقام است و همچنین هریک از اسما مرید و متکلم و سمیع

وبصر

و بصیر و خالق عالم و فنا در صانع و غیر انها از صفات که هریک در وزن اسم فاعل است که بخدا اطلاق شود
بواسطه معانی مصدریه انهاست چراکه اسم فاعل مشتق از فعل مصدری است و بواسطه او صادق بر ذات است
و ذات با قطع نظر از فعل که مشتق است او گردد فاعل نیست لهذا صیغه فاعل را اسم فاعل نامند نه اسم
ذات و از این تقریرات الهامیه محقق شد که مسند الیه اشیا و علت غائیه انها ذات خدا بذاته نیست چنانچه کل
اهل عالم از خواص و عوام اعتقاد کرده اند و منشأ خطا و جهل اکثر معتقدین و متفرقین همین در مسند است
شده اند و مغالطات در خطا و انواع طلبه اسان همان خطا فاحش است
لهذا کنت اتبه جمیع اثار و افعال ان والدین و با درست و بمه اعتقادات ذنبه او ضعیف
و سست خواهد شد و فرق صوفیه بلا این که در همین خطا و ضلالت و در ورطه تخیلات تشکیه و ورق
الخیال جهالات فتاده سررشته حبل المتین ال القران هدی للتی هی اقوم و عروه الوثقای رجوع مبانی
نبی خاتم از کف داده اند همان کفر و شرک است که همه اوصاف ثابته را مستند بذات
خدا میکنند و جمیع احکام مخلوقات را راجع بان ذات منزه از صفات میدانند و کبرت کلمة تخرج من
افواههم یقولون علی الله لیس یحیی و یحیون انهم یحسنون صنعا و هم کالانعام بل هم اضل سبحان الله و تعالی
عما یقولون و اعوذ بالله مما علیه یقولون و شبهه تالله اینکه اگر مبدأ عالم در علت نشانی وجه ذات
و مثال او و اسم او باشد لازم اید معبود هم وجه و اسم ذات باشد و جمیع عبادات و تحامد و تسبیحات
راجع باو باشد و حال اینکه مروی است من عبد الاسم فقد کفر جواب انست که مقصود و نفی ارجمع
عبادات ذات غایب و محض نیست که نحو اجمال نشناخته میشود لکن مخاطب و مشارالیه با ایاک نعبد
نعبد و ایاک نستعین وجه ذات میباشد با نفوذ ادی ما مقصود از عبادت ذات وجه است یعنی
وجه و همان حجب معرفت ذات که عاری حیثیت مجهولیت و انست مناط رجوع عبادت بر ذات است یعنی معبود
از عبادت معبودیت که بهیچ وجه معلوم نیست بلکه معلوم وجه اوست بعد از این اگر عبادات رسم است
عبادت تنزیهی که بواسطه صفات تنزیهیه است و عبادت تسبیحی که در ازا صفات اضافیه اوست و عبادت
استعانتی که در مقابل صفات حقیقیه اوست و مقصود از مرتبه ذات منزه از جمیع ان صفات تعیش است ذکر لا اله
الا الله سبحان الله و الله اکبر و غیر انها از عبادات الهی است و ذکر ما عالم و الحمد لله لا حول و لا قوة

الا بالله وغیر انبیا انسان بعباده ثانیه است و ذکر یا رازق یا منعم یا غفور فتبارک الله احسن الخالقین وغیر انبیا انسان
بعباده ثالثه است بعد از این بدانکه از جمیع تحقیقات سابقه حال که در معنی توحید و اقسام او ذکر شد توحید
مطلق منحصر و معلوم گردید و اما اثبات توحید خاص بدلیل خاص که نفی شریک از حق بکند موقوف بر دو
دلیل است عقلا و نقلا اما دلیل عقلی بر اثبات توحید خدا اینست که اگر دو فاعل قدیم از برای عالم
باشند و موجد و مؤثر او باشند یا هر یک علت تامه است فردا فردا یا یکی علت تامه است در حالی دیگری یا
یا هر دو معا علت تامه است یا بمعنی که هر یک جزء علت تامه است یا هیچکدام نه علت تامه و نه علت ناقصه است
و تحصیر عقلی اقسام منحصر بر این چهار احتمال است و چون که همه را باطل کردیم پس توحید ثابت میشود و اما احتمال
اول که عبارت از شبهه ابن کمونه باشد که در میان حکما مشهور است اینست که هر چه ضرر دارد
دو تا واجب الوجود در خارج موجود باشد که هر یک موجود بالذات و بالاصالة بنفسه باشد و این
شبهه بدو نحو تقریر میشود اول که مشهور و جواب آن آسان است اینست که چه ضرر دارد دو فردی از مفهوم
واجب الوجود کلی در خارج موجود بشود که هر یک ممتاز از دیگری بالذات و بنفسه باشد و هر یک بسیط
غیر مرکب بنفسه باشد یعنی مرکب از جنس و فصل نباشد بلکه جهت ذات هر یک عین تشخص و امتیاز
از دیگری باشد لکن صدق مفهوم واجب الوجود بهر دو از قبیل صدق عرضی باشد نه ذاتی تا ترکیب
از ما به الاشتراک جنسی و ما به الامتیاز فصلی لازم اید بلکه نفس حقیقه هر یک غیر حقیقه دیگری باشد
بالذات لکن در اطلاق این مفهوم عرضی شریک باشند جواب این تقریر اینست که اگر چه شیئی در
حقیقت هر یک از آن دو موجود بالذات از برای صدق آن مفهوم کلی عرضی مشترک باشد نه بالذات
نه بالعرض پس صدق آن مفهوم بهر یک از آنها غیر صحیح و باطل خواهد شد چرا که صدق کلی بر اشخاص دو
قسم است یا صدق ذاتی است یا عرضی و تا بر هر دو نامصداقی از برای آن مفهوم در ضمن این افراد موجوده
باشد صدق آن مفهوم اولی از صدق نقیض او نخواهد شد پس صدق مفهوم واجب الوجود در این دو
دو آن مفهوم ممتنع یا بالعکس ترجیح بلا مرجح میشود و این بدیهی البطلان است پس باید یک مناطی در ذات
هر یک از برای این مفهوم اگر چه عرضی باشد متحقق باشد بنا بر این گوئیم لازم اید که هر یک مرکب از امر
ذاتی که جهت امتیاز است و امر عرضی که جهت اشتراک است بشود و هر یک معروض آن امر عرضی و محل شود

در این وقت هم حدوث لازم اید چرا که محل امر حادث حادث است و هم ترکیب از ما به الامتیاز
ذاتی و ما به الاشتراک عرضی با اینکه مجرد ترکیب هم مستلزم حدوث است اگر گوئی ذات هر یک از این دو بسیط است
بالذات و در مرتبه ذات ترکیب لازم نیاید چرا که امر عرضی در مرتبه ثانیه است نه در مرتبه اول بلکه بلحاظ
عروض و منزه از آن امر عرضی است گوئیم هر ما بالعرض باید منتهی شود به ما بالذات یعنی
در مرتبه ذات بنفسه باید چیزی از برای آن مفهوم عرضی متحقق باشد و الا امر عرضی بلا علت موجود نخواهد شد
چرا که گفته اند الذاتی لا یعلل نه عرضی چرا که عرضی حادث است و هر حادث محتاج بعلت است
اگر گوئی علت آن امر عرضی خارج از ذات هر یک از این دو موجود بسیط است بلکه مستند بعلت
خارجیه میباشد نقل کلام باین علت خارجیه کنیم آنهم یا عرضی است یا ذاتی بنا بر اول باز محتاج بعلت اخری
میباشد و همچنین علت ثانیه اگر عرضی است محتاج بعلت ثالثه است آنهم محتاج برابعه و خامسه میباشد و هکذا الی لا نهایه
لازم اید چون تسلسل بجمیع اقسام باطل است چنانچه باتفاق در اثبات واجب بیان کردیم باید منتهی
بالذات بشود اگر آن امر ذاتی غیر دو موجود بالذات باشد با اینکه لازم اید خلاف فرض یعنی
واجب الوجود دو تا نباشد نه سه تا باشد یا لازم اید که واجب الوجود همان امر ثالث خارجی
باشد نه آن دو موجود مفروض چرا که هو موصوف بواجب الوجود بالذات که وجوب عین ذات او باشد همان
علت خارجیه است که وجوب وجود مستند بذات او است بخلاف آن دو موجود مفروض که صدق این مفهوم
بهر یک از قبیل صدق عرضی است نه صدق ذاتی چنانچه مفروض است با اینکه عروض آن مفهوم بهر یک از آن
ها مستند بذات هر یک نباشد حمل نیست و الا پس هر یک در مرتبه ذات خود متصف بواجب الوجود
نمیشود بلکه در مرتبه ثانیه اتصاف میشود و لازم اید که ذات هر یک بذاته فاقد وجوب وجود بشود
و این منافی فرض بودن هر یک واجب الوجود بالذات است با اینکه بودن هر یک معروض آن مفهوم بسبب
علت خارجه متصور نیست و الا پس هر یک محتاج آن علت باشد در عروض آن مفهوم و این منافی بواجب الوجود
بودن هر یک است و حاصل جمیع ما ذکرنا اینست که فرض وجود دو فرد از مفهوم واجب الوجود که صدق این
مفهوم از قبیل صدق عرضی باشد ممکن نیست و تقریر دوم از برای این شبهه که ادق و صعب الجواب است که
بعضی صاحب شبهه وغیر او از حکما هم متعقب شده اند چه ضرر دارد که این دو واجب الوجود حقیقه

متخالفة بالذات باشد بدون اشتراک هر یک در مفهوم عرضی بلکه هر یک حقیقت بسیطه و غیر حقیقت دیگری
باشد بالذات یعنی ذات هر یک عین ما به الامتیاز از دیگری باشد بدون جهت اشتراک ذاتی یا عرضی در
میان آنها بلکه هر یک حقیقت متباینه بالذات از حقیقت دیگری بجهت بسیط من جمیع الجهات بجهت بنا بر این شبهه دلیلی که
در اثبات توحید بیان کرده اند که اگر دو واجب الوجود باشد هر یک مرکب از ما به الاشتراک و ما به
الامتیاز میشود و ترکیب که منافی واجب الوجود باشد لازم آید تمام نمیشود و جواب از این شبهه بنا
بر این دلیل ممکن نیست بلکه رد این شبهه موقوف بتغییر دلیل مذکور است و اما جواب از او بچند وجه
متصور است وجه اول آنکه بنا بر دلیل مذکور نیز جواب میتوان داد و آن است که هر یک از آن دو حقیقت متباینه
با واحد دیگر یا است و دارای ذات یا نه بنا بر اول لازم آید که رفع اثنینیت از میان هر دو شده هر دو یک حقیقت واحد
شود چرا که اگر هر یک مشتمل بر وجود دیگری و واجد او است پس هر دو یک حقیقت میباشد بعلت اینکه مفروض این است که
سوی ذات هر یک جهت امتیازی در میان آنها نیست و فعلیت ذات هر یک عین ذات دیگری شد
پس رفع دوئی از میان هر دو شده یک حقیقت واحد میباشند و بنا بر شق ثانی یا یکی واجد دیگری
دون دیگری باشد یا نه بنا به اینکه این هم راجع بشق اول میباشد بر فرض عدم رجوع یا یکی متبوع
بالاصالة و دیگری تبع بالعرض باشد پس لازم آید که یکی متبوع بالاستقلال و دیگری موجود بالاصالة است
واجب الوجود باشد دون دیگری که تبع محض و موجود بالعرض است چرا که بنا بر این یا بین هر دو از قبیل
[illegible] میباشد [illegible] عرضی که هر یک فاقد دیگری بالذات شود چنانچه مفروض بود و بنا بر شق دوم از این
شق ثانی یعنی هر یک فاقد دیگری بالذات باشد در این وقت لازم آید که هر یک مرکب از جهت وجدان ذات خود
و جهت فقدان ذات دیگری بشود پس ترکیب در مرتبه ذات هر یک لازم آید اگر گویی که جهت فقدان امر عدمی و لا شیء است
و امر وجودی نیست تا جزء ذات هر یک بوده مستلزم ترکیب بشود بر فرض تسلیم که عدم ملکه امر وجودی است
گوئیم که آن امر وجودی مفهوم عرضی است نه ذاتی مستلزم ترکیب در مرتبه ذات نیست در جواب گوئیم که
جهت فقدان راجع بذات هر یک جهت وجدان است میباشد چرا که وجود هر یک در حینیکه فاقد دیگری شد
پس وجود محدود و ناقص میشود چرا که وجود کامل و غیر محدود عبارت از وجود صرف و مطلق است که هیچ جهت حد
و تعین در او نباشد ثانیاً اینکه سابقاً بیان کردیم که هر مفهوم عرضی باید منتهی بامر ذاتی باشد که تا تسلسل لازم نیاید پس چاره

بلکه در ذات

ترکیب در ذات هر یک لازم آید چون هر یک فاقد دیگری و محدود و بحد خاص شد پس هر یک فردی از نوع حقیقت وجود
که صرف است میباشد بنا بر این لازم آید هر یک مرکب از حقیقت نوعیه که ما به الاشتراک هر دو است و حقیقت شخصیه که ما به
الامتیاز هر یک از دیگری بجهت باشد پس دلیل ثانی تمام میشود با اینکه لازم آید که هیچکدام واجب الوجود نباشد بلکه
واجب الوجود آن حقیقت نوعیه صرفه میشود که محدود نیست وجه دوم از جواب این است که اگر دو موجود بالذات
در خارج متحقق باشد یا هر دو موجود در یک مرتبه است یا یکی سابق و دیگری مسبوق است یا هیچ ربطی بتقدم و تأخر و
معیت اتفاقیه یا استلزامیه در میان آنها نیست بنا بر اول لازم آید ارتباط هر یک بدیگری بمقارنه و تکافؤ در مرتبه
اعم از اینکه این معیت لزومی باشد یا اتفاقی اعم از اینکه این ارتباط ذاتی باشد یا عرضی یا اعتباری چرا که جهت ذات
هر یک غیر جهت ارتباط از آنها است پس ترکیب و حدوث لازم آید با اینکه امر عرضی و اعتباری هم باید راجع بذات
هر یک باشد چنانچه گذشت و بنا بر شق ثانی لازم آید که متقدم و سابق قدیم و متأخر و مسبوق حادث باشد چرا که قدیم
این است که مسبوق بغیر نباشد و مسبوق بغیر را حادث نامند یک واجب الوجود قدیم میشود دون دیگری این خلاف
فرض است با اینکه ارتباط تقدم و تأخر در میان آنها لازم آید و این منافی وجوب الوجود است و بنا بر شق ثالث
گوئیم که دو امر موجود در خارج که هر یک ممتاز از دیگری باشد خالی از ربط ذاتی یا عرضی یا اعتباری نخواهند
شد چرا که نسب در میان دو کلی یا دو شخص منحصر بچهار قسم است بحکم عقل چرا که در میان دو مفهوم کلی یا تساوی است
یا تباین یا عموم و خصوص من وجه یا مطلق و اگر هیچکدام از این نسبتهای اربعه نباشد پس ارتفاع نقیضین
لازم آید و آن محال است و در میان دو شخص یا تماثل یا تجانس یا تخالف یا تضاد یا تضایف یا غیر اینها از
روابط پس اگر جمیع اقسام ربط منتفی و مسلوب شود منتهی بارتفاع نقیضان میباشد با اینکه عدم ربط و مباینت
هم بکیفیتی مناسبت است و الا رفع اثنینیت از میان دو شخص موجود میباشد چرا که با فرض اثنینیت صدور ربط مذکور
لابد منه است وجه سوم از جواب این است که اگر دو واجب الوجود باشد یا هر یک قادر بر رفع دیگری است یا نه بنا بر
اول لازم آید که یکی بر دیگری غالب بشود و او را مستهلک و مستأصل کند یا هر دو [illegible] غالب و مغلوب شده هر دو
هالک و فانی شوند بنا بر ثانی عجز و ضعف یکی لازم آید و این منافی واجب الوجود که قادر علی الاطلاق است
میباشد اگر گوئی هر یک قادر بر دفع دیگری است لکن باختیار خود مزاحم حال دیگری نشده او را بحال خود بگذارد
کرده دفع نمیکند گوئیم مقتضی صفت کبریائی و قهاریت خدا این است که هر یک غیر و ضد ذات خود باشد همه را

دفع و هلاک میکنید چراکه غیرت قائل لمن الملک الیوم لله الواحد القهار بر نمیدارد که غیر در مقابل بگذارد و دفع میکند و اینکه
کل شیء هالک الا وجهه شاهد مدعاست با آنکه مجرد قدرت بر دفع دیگری کافیست در عجز و ضعف و دیگری اگرچه دفع نکند
وجه چهارم از جواب اینست که صرف الشیء لا یتکرر و لا یتعدد یعنی واجب الوجود موجودی را گویند که محض کمال و کمال محض باشد
و شائبه نقصان و حد در ذات او متحقق نباشد و الا پس کامل علی الاطلاق و منزه از جهة نقص نمیشود بلکه باید از وصف
اطلاق و صرفیت هم منزه باشد و موجود دیگر با این صفت شد قابل تکرار و تعدد نمیتواند شد چرا که تعدد و امتیاز موجب
تحدید و نقصان هر یک از متعدد میباشد پس هرکه ذات واجب الوجود را بنحو معروف تنزیهی تعقل کند او را
علم قطعی حاصل گردد باینکه واجب الوجود ممکن نیست متعدد شود وجه پنجم از جواب اینست که حضرت ابا عبد الله ع
میفرماید که اگر دو موجود قدیم متحقق شود لازم آید فرجه در میان هر دو در خارج واقع شود و الا پس رفع اثنینیه
از میان هر دو خواهد شد با فرض دوئی بدون وجود فصل در میانه ممکن نیست چون آن فرجه با دوام ذات
هر یک هست و لهذا خواهد بود پس قدیم ثالثی متحقق میشود و این خلاف فرض است با آنکه آن فرجه اگر امر
عدمی یا عرضی یا اعتباری هم باشد باز مستلزم ربط هر دو و منشد بذات هر یک میشود چنانچه بتحقیق تمام گذشت
پس از این مذکورات جواب شبهه ابن کمونه ثابت به کمال کمال وضوح یافت چون کمال مکر صاحب
شبهه چه باشد و باسم خود مسمی شد لله الحمد و وحدت واجب الوجود دلنشین شد بعد از این باید رجوع کرد باصل دلیل که
تردید احتمالات بیان میکردیم چون این شبهه که یکی از احتمالات اربعه بود باطل گردید پس هر یک از احتمالات
باقیه نیز محتاج بابطال است بدانکه احتمال اول که هر یک علت تامه مستقل باشد باطل شد و اما احتمال
دوم که هر یک علت تامه باشد بدون دیگری ابهم ظاهر البطلان است چرا که در این وقت آن علت ناقصه واجب
الوجود نمیتواند شد بلکه منحصر میشد که علت تامه هست میباشد با آنکه اگر یکی علت تامه باشد محتاج بعلت ناقصه دیگر نمیتواند
شد و الا پس علت ناقصه نخواهد شد و احتمال سیوم که هر یک جزء علت تامه و مرکب از هر دو علت تامه باشد از بدیهی
البطلان است چرا که در این وقت با آنکه خلاف فرض است که هیچکدام واجب الوجود نشود لازم آید
که مجموع مرکب از هر دو هم واجب الوجود نشود چرا که ترکیب در ذات واجب ممتنع مستلزم حدوث و احتیاج
کل هر یک از جزئین میباشد و الا این معنی ممکن نیست نه وجه با آنکه انقلاب هم لازم آید و احتمال
چهارم که هر یک نه علت تامه و نه علت ناقصه شد بلکه علت تامه خارج از هر دو باشد این هم از ظهر البطلان است با قطع

از خلاف

خلاف فرض بودن بلکه همین بعینه اثبات مدعاست که واجب الوجود همان مرواحد خارج است چون که جمیع
این احتمالات که بحصر عقلی یافته شد باطل گردید پس مدعا که وحدت واجب الوجود و اثبات توحید باشد
بوجه اتم و طریق اقوم ثابت شد بعد از این بدانکه چیزی در احتمال اول که هر یک علت تامه باشند باقی ماند و او
اینست که اثر هر یک از این دو علت تامه اگر عین اثر دیگری باشد یعنی دو علت تامه و یک معلول باشد
که هر دو شریک و معاون هم در تأثیر باشند پس در این وقت توارد علتین بر معلول واحد لازم آید و آن
باطل است چرا که اگر هر یک کافی در ایجاد و تأثیر باشد پس دیگری لغو و بیجا خواهد شد و اگر هر دو معا مؤثر باشند
پس هر یکی جزء علت تامه و علت ناقصه باشد با آنکه خلاف فرض است لازم آید که مؤثر خارج از هر دو امر ثالث
باشد و اگر اثر هر یک غیر اثر دیگری باشد یعنی دو علت و دو معلول باشد پس هر چه بحاکی این عالم که مخلوق
یکی است محسوس و مشاهد است همچنین عالم دیگر که معلول آن دیگری است محسوس و ظاهر باشد پس وحدت عالم که
که جمیع مراتب موجوده مترتبه منتهی بیک وجود مطلق است دلیل وحدت مؤثر و علت اثبات اگر گوییم
ضرر ندارد عالم جبروت صادر از یکی و عالم ملکوت صادر از دیگری باشد و هر یک تدبیر و تصرف در مخلوقات
خود بکند و هیچکدام دخل و تصرف در عالم دیگری نکند تا اختلال نظام هر یک لازم آید در جواب گوییم
که با تفاصیل تمام بیان کردیم که جمیع عوالم مترتب یکدیگر و هر یک معلول دیگری است و جمیع عالم تا
بجمیع عالم تا سوی مراتب یک سلسله است بعضی فوق بعضی هر عالم سابق مؤثر و مدبر در عالم مسبوق است
چنانچه مشاهد میکنیم که حرکات افلاک و نجوم و مهر و ماه هر یک تأثیری در اجسام ارضیه دارد و اختلاف فصول
اربعه بسبب اختلاف حرکت شمس از برجی به برج دیگر و از اوج فلک خود به حضیض و اختلاف حالات
ماه بر کواکب سیاره در سیر و آثار و منتظم بودن جمیع اجزاء عالم و متمسک بودن جمیع اشیاء بدیگری که عبارت
از وجود منبسط و فیض عام ملک علام باشد و غیر این امور هر یک دلالت تام دارد باینکه ناظم این امور مختلفه
بنظام واحد محکم و مؤسس این اساس بطور احسن اتم یکی باشد اگر دو باشد اختلال کلی و تخالف
عظیم در میان اجزاء عالم محسوس و مشاهد میشد با آنکه تعدی آثار هر یک از عوالم بر دیگری و ترتب آنها یک
سلسله دلیل اینست که جمیع این عوالم راجع بیک عالم و یک نظام است چنانچه با تفاق در اثبات توحید تحریر
تحقیق کردیم باید حالا از اعاده آن تفصیل برگردیم و اگر دو عالم که هر یک مستقل باشند بطریق فرض که

درآثار در میان آنها نباشد چراکه معلوم شد که علت جو است چنانچه علتها با هم متخالف و متغایر در ذات شده و هیچ
مرابطه و مخالطه در میان آنها نباشد پس معلولهای ایشان با هم متباین و متخالط نباشند پس مجرد اختلاط
و ارتباط جمیع عوالم بیکدیگر دلیل یگانگی آنهاست اثر یک مؤثر و معلول یک علت چنانچه آیه لو کان فیهما
آلهة الا الله لفسدتا دلیل تمام است بر مدعا چراکه اگر خدای آسمان غیر خدای زمین بشود و تنازع و تدافع
موجب فساد امر نظام و باعث اختلال نظم ارواح و سلک اجسام بشد چنانچه از محاربه و جنگ و قتال
پادشاه که هر یک صاحب یک اقلیم و مالک چند حصار است مشاهده میکنیم پس از جمیع اینها بدلیل عقلی
و نقلی محقق گردد که مدبر عالم و خالق بنی آدم واحد فرد است هر که شک دارد نقصان ما در ادراک خطا
کرده است لکن مبنای جمیع گذشتها توحید وجه ذات و مثال اوست و اما ذات بذاته از اثبات
و نفی مخلوق مسکوت عنه و غیر منطوق است چنانچه آیه لیس کمثله شیء دلالت دارد بانکه مثل خدا
نیست چراکه کاف تشبیه در اثبات این مطلب کافی است یعنی مثل مثال آن ذات نیست پس ما مکلف بنفی
شریک از مثال آن ذات هستیم اما نفس ذات بغیر اثبات فی الجمله که عین جهة مجهولیت است بهیچ وصف
و حکم محکوم علیه نتواند شد ما للتراب و رب الارباب ان الله خلو من عباده و خلو منه شهد الله انه لا اله الا هو
تبارک الذی بیده الملک **طاق زیرجدی** بدانکه از بیانات سابقه اجمالا معلوم گردید که صفات
خدا غیر ذات بذاته نیست و هر که قائل بتشبیه صفات با ذات است [illegible] فتح مذاق از بادم لذات است
و تحقیق این مقام به پیروی امام که فرموده کمال التوحید نفی الصفات عنه محتاج بتمهید مقدمات است
مقدمه اولی اینکه معنی هر یک از صفات ثبوتیه ذاتیه مثل علم و قدرت و اراده و غیر اینها غیر معنی دیگر است
یعنی از قبیل الفاظ مترادفه که جمیع این اسماء ثانیه موضوع از برای همین امر شده نیست بلکه تعدد
اسما دلیل تعدد مسمیات آنهاست باعتبار اینکه مدلول تابع دال میباشد پس نفی توحد لفظ واحد
و تعدد لفظ متعدد میشود لفظ و معنی مثل قالب و روح است چنانچه تعدد قوالب مستلزم تعدد ارواح
آنهاست یعنی چه روح در یک قالب نشود و چه قالب دیگر هم متحقق نیست بلکه قالب واحد مستلزم
روح واحد و بعکس میباشد و قالب متعدد مستلزم روح متعدد و بالعکس است همچنین وحدت لفظ مستلزم
وحدت معنی و بعکس و تعدد لفظ مستلزم تعدد معنی و بعکس میباشد پس ثانی این است که تشخص و تعین هر یک

بوجود

ازحال

٤٣

از حال و محل موقوف بدیگری است از قبیل تضایف و معنی یعنی هر دو معا و با هم متشخص میباشند تقدم
و تأخر در وجود و تشخص در میان آنها متحقق نخواهد شد چراکه هر یک از حال و محل که عرض و موضوع و
ظرف و مظروف و غیر اینها از متضایفان لا اضافه بدیگری با وجود آخری متحقق و متشخص که مثل ابوه
و بنوه که حصول هر یک محتاج بحصول دیگری است چراکه پدر کسی است که پسر دارد و پسر کسی است که پدر
دارد در معنی هر یک اضافه بدیگری خود معتبر است یعنی تقید داخل و قید خارج است پس حال
چیزی را گویند که محل بالفعل دارد و محل چیزی را گویند که حال بالفعل دارد و وصف حالیت بدون
اضافه توصیف محلیت و بعکس ممکن الحصول نیست اعم از اینکه وصفهای حقیقی یا اعتباری باشند اعم
از اینکه مثلا زمانی یا اتفاقی [illegible] اعم از اینکه کلا در وجود محتاج بدیگری و دیگری در تعین محتاج باو
باشد مثل صورت و ماده یا هر دو در تعین و تشخص محتاج بیکدیگر باشند مثل عرض و موضوع چراکه مجرد انضمام
و مقارنه دو شیء بیکدیگر بهر نحو که باشد مستلزم اضافه و نسبت هر یک از متضایفین بدیگری میباشد
چراکه انضمام امر نسبی است و نسبت بین الشیئین فرع تحقق هر یک از منتسبین میباشد و الا این نسبت
متحقق نخواهد شد و این خلاف فرض است بعد بدانکه اگر حال واحد است یا نوعا یا شخصا باید محل
هم واحد نوعی یا شخصی باشد چراکه حال واحد بر دو محل حلول نتواند کرد بجهة اینکه اگر هر یک علیحده کافی
در تشخص و دست پس یکی لغو است محل نشود بلکه محل هر یک از آن دو شیء است اگر هر دو معا محل آن است
یعنی هر یک جزء محل است پس در این وقت نیز محل واحد و مجموع مرکب از دو میشود نه هر یک فردا
فرد از محل متعدد نشود و همچنین اگر محل واحد و حال متعدد باشد باز اگر هر یک کافی است در تشخص محل
دیگری لغو شود اگر مجموعا حال است پس حال یکی میشود پس محقق شد که وحدت هر یک مستلزم وحدت دیگری
تعدد هر یک مستلزم تعدد دیگری است فی الانقلاب وحدت بکثرت یا بعکس لازم آید و هر دو باطل است چراکه
واحد اثنان و اثنان واحد نتواند شد و از این تحقیق فساد قول حکماء و فلاسفه که وحدت و تعدد هیچ یک
از حال و محل مستلزم وحدت و تعدد دیگری نیست مشخص گردید و منشأ توهم آنها این است که نسبت کلیه عرض واحد
حلول در دو محل که موضوع و مجهول باشد کرده است جواب این است که هر دو معا محل میباشند یا محل حال نسبتی جهته
خصوص است که غیر طرفین است و همچنین گفته اند که حرکت و سرعت دو حال است حلول یک محل کرده است

وجواب اینهم اینست که حرکت محل حرکت و جسم محل حرکت است تا حال و محل شوند با هر دو معا محلول در جسم
کرده است که هر دو راجع بیک حال و یک محل میشوند و تفصیل اینها در موضع خود بیان شده است و اینجا محل
تطویل نیست و باز بدانکه اشتعال هر یک از حال نوعی مستلزم اشتعال محل نوعی است و بعکس و همچنین زوال
شخص هر یک مستلزم زوال شخص دیگری است چراکه هر یک مشخص و مقوم دیگری است با اتصاف و زوال
هر یک موجب تغیر در زوال شخص دیگری است و قیام تشخص هر فرد از حال و محل در مقام زوال مصحح بقای دیگری
نیست چراکه خصوصیت هر یک موقوف بخصوصیت دیگری است و با بقای یکی بقای دیگری متصور نیست والا پس هر یک
در تشخص موقوف بدیگری نخواهد شد و از اینجا نیز بطلان قول حکما که اشتعال هیولی مستلزم اشتعال
دیگری نیست مخفی گردید اگر گوئی که جمیع اینها مبنی بر این بود که حال و محل هر دو تشخصهای نوعیای باشند
واما اگر حال شخصی و محل نوعی باشد یا بعکس پس هیچیک از اینها تقدم که وحدت احدی مستلزم وحدت
دیگری و زوال هر یک مستلزم زوال دیگری است تمام نمیشود جواب اینست که مقتضای [illegible] باید
از یک سنخ باشند ان کان نوعا فنوعا وان کان شخصا فشخصا چراکه تشخص حال محتاج بتشخص محل است
و بعکس و همچنین تشخص نوع محل محتاج بنوع حال و بعکس میباشد چون این تحقیقات را دانستی پس بدان
که دال و مدلول و اسم و مسمی و لفظ و معنی هم از قبیل حال و محل خارجی میباشند و جمیع احکام سابقه
که در حال و محل موجودین خارجی ثابت است در دال و مدلول هم جاری است چراکه لفظ خبر معنی است
یا حال دیگری محل است و از هم منفک نمیشوند لفظ بی معنی که مهمل گویند متحقق نیست و همچنین معنی
بی لفظ متشخص نمیشود بلکه چون قالب و روح هر دو مقتضای اتصاف و معیت میباشند و هر دو با هم تناسب
ذاتی دارند چنانچه هر یک از نفوس کلیه فلکیه مناسبت و علاقه ذاتیه با هر یک از ابدان کلیه فلکیه و همچنین
هر یک از نفوس جزئیه ارضیه اشخاص را اختصاص بیکی از اجسام ارضیه دارد والا ترجیح بلا مرجح لازم
آید و صدور این فعل از صانع حکیم عادل قبیح است چراکه استعدادات مواد جمیع اشیا هر یک
مرجح یکی از صور نوعیه و شخصیه اینها میباشد و مقتضای حکمت شامله حق هر یک از مراتب وجود
مطلق و فیض عام مختص بیکی از مراتب امکان مطلق میباشد ان کان نوعا فنوعا وان کان شخصا فشخصا و هر وجه
مطلق مناسب امکان مطلق و هر وجود خاص مناسب امکان خاص میباشد چراکه هر یک از موجودات عالم

ماسوی

ماسوی مرکب از دو امر ذاتی است یکی وجود و یکی امکان اینست که گفته اند کل ممکن زوج ترکیبی هر یک با هم متضایف
و علاقه ذاتیه دارند و از هم منفک نمیشوند والا انقلاب ذات شیء که محال است لازم آید بلکه
هر یک حافظ دیگری است و امتیاز هر یک از اشیا ذاتا بان حد شیء مرکب ذاتی است و امتیاز هر یک از دیگری
عرضا باعراض مشخصه است که مشخصات همه هر شیئی از اشیا میباشند و انها عبارت از کم و کیف و جهت و رتبه
و زمان و مکان است و همچنین جمیع اشیا با هم مترتب بعضی فوق بعضی میباشد چنانچه با تفاوت رتبه عالم
ثلثه نوعا و اشخاص انها بیان کردیم پس عالم تکوین بجمیع مراتب خود مثل عالم امکان و سرمد و عالم اکوان
و دهر و عالم اعیان و زمان چنانچه با هم مترتب و از قبیل عکس علی عکس است که با تفاوت چراکه صور دهریه
اشباح صور سرمدیه و صور زمانیه اشباح صور دهریه و اشخاص هر یک از این عوالم ثلث بعضی شبح بعضی
و عکس بعض دیگر میباشد همچنین جمیع این احکام مذکوره در اجزاء عالم تکوین در اجزاء عالم تدوین یعنی
معانی و الفاظ جاری است چراکه صور ذهنیه اشباح صور خارجیه است پس عالم تدوین تابع عالم تکوین
و عنوان او است طابق النعل بالنعل چنانچه عالم تکوین نوعا ثلثه عالم است همچنین عالم تدوین ثلثه عالم است
معانی ذهنیه در مقابل صور عالم سرمد است و صور مکتوبه و منقوشه در مقابل صور زمانیه است چنانچه صور سرمدیه
معقول و غیر محسوس است همچنین معانی کلیه ذهنیه غیر محسوس است چنانچه نقوش دهریه ثبت و باقی در لوح محفوظ
و کرسی است همچنین مکتوبات ثابته ثبت در دفاتر و باقی است چنانچه صور زمانیه متجدد و متغیر است
همچنین الفاظ ثابته جزءا فجزءا متجدد و منصرم است چنانچه هر یک از موجودات عالم تکوین مرکب از
صورت و ماده است یعنی وجود و ماهیت همچنین هر یک از عالم صور عالم تدوین مرکب از ماده و هیئت مثل
رجل و ضرب و من چنانچه اعراض سته مشخص ماهیات انها است همچنین حرکات ثلثه مثل ضم و فتح و کسر و مثل
سکون و همزه و تشدید مشخص ماهیات صور عالم تدوین است چنانچه هر یک از عوالم تدوین منقسم بسه نوع است ذوات
و صفات و آثار چنانچه عوالم تکوین مترتب بیکدیگر است همچنین عوالم تدوین الفاظ و اشباح مکاتب و [illegible]
اشباح معانی است چنانچه تاثیرات اسباب تکوینیه مشهود اند و اثار اینها است همچنین دلالات الفاظ [illegible]
ذاتیه است چنانچه صانع عالم تکوین خداست همچنین واضع اسما تدوینیه خداست چنانچه انواع مرکبات
مرکب از بسائط و عناصر است همچنین کلمات الفاظ مرکب از مقطعات حروف است چنانچه هر یک از اجسام

طبیعی دارد و همچنین هریک از حروف و کلمات طبیعی است و خلاصه در جمیع احکام کلیه و جزئیه عالم تدوینی یعنی
عالم احکام مطابق عالم تکوینی موافق است چراکه تکلیف تشریعی تدوینی بر طبق تکلیف تکوینی است بجهة آنکه
وجود ذهنی ظل وجود عینی و تشریع او است چون عکس و عکس است شرح عکس آینه مطابق صورت عکس میباشد چون
جمیع ما تقدم را دانستی پس بدان که اختلاف الفاظ هریک از علم و قدرت و سمع و بصر و اراده و حیات و تکلم
که صفات الله بنا میشود دلیل اختلاف نقوش مکتوبه از آنها است و اختلاف نقوش آنها دلیل اختلاف
معانی معقوله از آنها است و اختلاف آن معانی دلیل اختلاف مصداقات ذاتیه آنها است و اختلاف آنها دلیل
اختلاف معانی مطلقه عالیه سرمدیه آنها است چراکه این مراتب همه از قبیل اسم اسم اسم است الفاظ اسما نقوش است
و نقوش بالنسبه بسوی الفاظ اگرچه مسمیات است لکن بالنسبه بسوی معانی اسما است و معانی هم مسمیات است نسبت
بنقوش و اسما است نسبت باعیان ذاتیه و همچنین اعیان ذاتیه مسمیات است نسبت بمعانی ذهنیه است و اسما است
نسبت باکوان دهریه و اکوان هم مسمیات نسبت باعیان است و اسما است نسبت بصور سرمدیه است پس صور سرمدیه
نیز مسمیات است نسبت بما تحت و اسما اولیه ذاتیه است که اسما حسنی و صفات علیا همه گویند نسبت بمشیه که
وجه ذات و اسم اعظم است پس جمیع عوالم ما سوی الله عبارت از عالم اسما است بجمیع مراتب عالیه و سافله
که هریک بالاضافه بما تحت خود مسمی است و نسبت بما فوق خود اسم است چون از جمیع سبق محقق شد که
صفات ثبوتیه خدا همه از قبیل الفاظ مترادفه که مصداق همه یک شیء واحد باشد نیست بلکه بنابر تحقیق الفاظ مشترک
و الفاظ مترادف در هیچیک از لغات واقع نیست بلکه تعدد الفاظ دال بر تعدد معانی و وحدت
لفظ دال بر وحدت معنی است چنانچه حدیث الظاهر عنوان الباطن و حدیث تشتر الادوات الی نظایرها
وحدیث ادخلوا البیوت من ابوابها ای ظواهرها و قاعده زیادة المبانی تدل علی زیادة المعانی و غیر اینها شواهد
مدعای ما است پس لفظ واحد را بوضع صحیح که فعل واضع حکیم باشد بمعانی متعدده وضع نتوان کرد تا مشترک
که اهل اصطلاح اختراع کرده اند واقع شود بلی بسبب مناسبات خارجیه عرضیه که بوساطت قرائن معینه
حاصل شود ممکن است لکن اینهم حقیقة راجع بتعدد دال و مدلول خواهد شد چراکه هریک از آن مناسبات
عرضیه موضوع بازاء یکی از معانی لفظ مشترک میباشد نه لفظ واحد بمناسبت ذاتیه واحده موضوع بازاء آنها است
و همچنین الفاظ مترادفه هم واقع نتواند شد مگر آنکه هریک از آنها موضوع بازاء فردی از افراد نوع واحد شود

اینها راجع

راجع بتعدد مدلولات آنها است و همچنین لفظ واحد نسبت بمعنی حقیقی و نسبت بمعنی دیگر مجازی نتواند شد بلکه دال
در مجاز یا قرینه است یا مجموع مرکب از لفظ حقیقی و قرینه است یا لفظ حقیقی است فقط با انضمام علاقه مجازیت یا
بر هریک از این سه احتمال دال در مجاز غیر لفظ حقیقی است فقط و همچنین منقول و مرتجل حقیقی نیست چراکه لفظ
منقول باعتبار انضمام مناسبه عرضیه موضوع از برای منقول الیه است پس دال باعتبار مناسبه با او غیر دال بر معنی
منقول منه باعتبار مناسبه اصلیه است و همچنین در مرتجل لفظ باعتبار ملاحظه عدم مناسبه غیر او است باعتبار
ملاحظه مناسبه بمعنی اصلی و همچنین وضع عام موضوع له خاص و بعکس واقع نیست خلاصه بنابر تحقیق سابق
که واضع الفاظ خدا است و وضع باعتبار مناسبه ذاتیه یا عرضیه یا اعتباریه است تا ترجیح بلا مرجح لازم
نیاید جمیع الفاظ نسبت بمعانی خودشان با قطع نظر از اضافه هریک بدیگری مختص و منحصر بحقایق
میشوند و اقسام باقیه از منقول و مرتجل و مجاز و مشترک و مترادف و متباین و غیر اینها هم ظل و فانی
میباشد هم از اوهام ناشی از اهل اصطلاح است و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله
بغیر علم بل هو اضغاث احلام لعن الله مؤسس تلک الاقسام المقدمة الثانیة در بیان آنکه هریک
از صفات ثبوتیه ثمانیه منقسم بسه قسم است یا بر وزن صیغه اسم فاعل مثل عالم و قادر و متکلم و سمیع
و بصیر و مرید یا بصیغه اسم معنی یعنی مصدر مثل علم و قدرت و تکلم و سمع و بصر و غیر اینها از مصادر
صفات یا بصیغه اسم مفعول است مثل معلوم و مقدور و مسموع و مراد و مبصر و غیر اینها پس هریک از این
صفات منحل بسه ارکان مثل فاعل و فعل و مفعول میباشد چراکه بالاتفاق که هریک از این صفات اضافیه
معنی نسبی و اضافی است و تحقق نسبت محتاج بتحقق طرفین منتسبین است و الا این نسبت متحقق نخواهد شد پس
در تحقق علم و قدرت و اراده و غیر اینها که هریک معنی اضافی است تحقق هر یک از طرفین مثل عالم
و معلوم و قادر و مقدور و مرید و مراد لابد منه و لازم است و اگر یکی از این ارکان ثلثه منفی گردد یا
دیگر هم منفی خواهد شد چراکه انتفاء هریک از اجزاء مرکب مستلزم انتفاء هریک از اجزاء مجموع مرکب است
چراکه هریک از صیغه علم و قدرت و مثل سمع و تکلم فعل است و تحقق فعل محتاج بتحقق فاعل که موثر است و مفعول که
متأثر و منفعل است میباشد و حصول اثر بوجود فاعل و مفعول متحقق نتواند شد و شک نیست در اینکه مصدر
و مسمای این اسماء ثلثه یعنی فاعل و فعل و مفعول مصداق واحد نیست که این الفاظ از قبیل الفاظ مترادفه

باشد بجهة آنکه در مقدمه اولی بیان کردیم که تعدد مواد و هیئات کلمات دلالت بر تعدد معنی و مصداقات
کند نهایت آنکه ممکن است اگرچه ماده هریک از این ارکان ثلث از هریک از این صفات و امور مثل عالم و علم و
معلوم که ماده عین و لام و میم است و قادر و قدرت و مقدور که ماده همه قاف و دال و را باشد لکن هیئت هریک
غیر هیئت دیگری است مثل صیغه فاعل و صیغه مفعول و صیغه فعل چنانچه اختلاف ماده دلیل اختلاف نوعی است مثل
علم و اراده و سمع و غیر اینها که ماده هریک غیر ماده دیگری است مقتضای اختلاف مواد این اسما و عدم لقا
لکنهم که باید مصادیق اینها بحسب این اسما از حقایق مختلفة الذوات باشند یعنی حقیقه هریک غیر حقیقه دیگری باشد همچنین
اختلاف صیغها و هیئت ماده دلیل اختلاف شخصی است با اتحاد در نوع و در ما نحن فیه از این قبیل است که ماده
هریک از علم و عالم و معلوم مثلا اگرچه واحد است لکن هیئت هریک غیر هیئت دیگری است پس باید مصداق
هریک غیر مصداق دیگری باشد شخصا اگرچه نوعا بحسب ماده یکی باشند باید حقیقه شخصیه هریک غیر حقیقه شخصیه
دیگری باشد اگرچه در حقیقه نوعیه همه مشترک و متفق النوع باشند و همین انقسام هریک از صفات به سه رکن
فاعل و فعل و مفعول منشا و مناط تقسیم صفات بر سه قسم است چنانچه سابقا بیان کردیم یعنی صفات شبیهه که عبارت
از اسما فاعل این صفات است و صفات اضافیه که عبارت از اسما مصادر و افعال اینها است و صفات
خلقیه که عبارت از اسما مفاعیل این صفات است و همین منشا تقسیم عوالم ثلثه است اعنی سرمد و دهر و زمان
المقدمة الثالثة در بیان آنکه هریک از مصادر این صفات متحد و مطابق با هریک از مفعولات اینها است
نه با فاعلات اینها یعنی فعل که امر نسبی و اضافی است تبع مفعول و متقارن او است نه تابع فاعل و تحقیق این
مطلب بر این نحو است که در این مقام چهار احتمال بحصر عقلی متصور باشد اول آنکه مصدر که معنی حدثی است
قایم بذات فاعل باشد دوم آنکه قایم بنفس مفعول باشد سیوم آنکه قایم بمجموع مرکب از فاعل و مفعول باشد
چهارم آنکه قایم بنفسه باشد و احتمالات ثلث غیر احتمال دوم باطل است اما احتمال اول بجهة آنکه فعل حادث
محتاج بدو قسم قیام است قیام صدوری و قیام رکنی از جهة اول موقوف بفاعل است و از جهة ثانی موقوف
بقابل چراکه موجد از جمیع الجهات بالذات نفس فاعل است که ایجاد اثر و احداث او بنفس از مستلزم تحیز دیگر
و اما قابل اثر فاعل نفس مفعول است که قوام او بمفعول است بر آنکه جعل و ایجاد شیء بدون شیء متحقق نمیشود
یا فعل که از طرف فاعل و یا انفعال که از طرف مفعول است مثل قول تواجد فعل است منسوب بفاعل مستمر است از جهة

صدور

از جهة صدور و قول او تواجد انفعال است منسوب بمفعول است از جهة قبول و تاثر و احداث مطلق و فعل و انفعال
منفک نمیتواند شد و هر دو بهم متضایفین و متکافئین در رتبه است از جهة که هرگز یکی از دیگری منفک نمیشود در وجود
دیگری منفرد و متحقق نشود و تقدم و تاخر در وجود و تشخص در میان اینها متصور نیست بلحاظ رتبه فعل مقدم بر
انفعال است چنانچه فاعل مقدم بر مفعول است چراکه اثر مقدم بر تاثر و متاثر موخر است خلاصه هر چند از فاعل
و مفعول و فعل و انفعال هم در وجود و تشخص متضایف و معیت دارند و اما در رتبه فاعل مقدم بر فعل و مفعول
و انفعال هر رتبه است فعل مقدم بر انفعال و موخر از مفعول است چراکه ثبوت نسبت فرع ثبوت منتسبان است
معا و انفعال موخر از همه میباشد حاصل معنی آنست که هر فعل حادث در وجود محتاج بعله فاعله و در قوام
رکنی محتاج بمفعول و ماهیه هکذا است و در تشخص عینی محتاج باعراض نسبیه است که مشخصات ماهیه و ذات
و مجرد حدوث فعل و صدور او از فاعل و لا در تقوم ذاتی قایم بمفعول و متعلق و متحد است ذاتا
در تشخص عرضی محتاج بزمان و مکان و جهة و رتبه و کم و کیف میباشد پس هر شیء موجود مرکب از جهت خبریت
وجود و ماهیه و اعراض سته وجود و ماهیه هر مقوم ماهیه نوعیه آن شیء است و وجود جنس است و ماهیه فصل
و اعراض متممات ماهیه شخصیه آن شیء است و جمیع این امور بمانند در وجود مجتمعه و غیر متحقق میباشند
چنانچه آیه کن فیکون دلالت دارد بآنکه نسبت کون با مرکن و تکوین جهته و لکون معین کم دارد مذکور
در کون و محذوف از کن اعراض سته معینه است زیرا همه اینها دفعة موجود میباشند تقدم و تاخر اینها بحسب
رتبه است چنانچه فاء فیکون مشعر باین ترتیب رتبه است چون این مطالب خیلی از فهمیدنی پس مراد آنکه فعل
حادث که معنی مصدری است قایم بنفسه و قایم بفاعل یا قایم بهر دو از فاعل و مفعول نیست بلکه صادر از فاعل
و قایم بمفعول است و مطابق و متقارن او است پس این احتمالات ثلث جمیعها باطل گردید اگرچه هر چند فعل
نسبی موقوف بطرفین است لکن جهة ربط او بفاعل غیر جهة ربط او است بمفعول لهذا بهر دو طرفین معا قایم نیست
بلکه قایم بمفعول و حال در او است فقط و همچنین تقوم او بنفسه قطع نظر از طرفین هم صحیح نیست چراکه
امر نسبی و اضافی متحقق بنفسه نمیتواند شد و الا پس امر مستقل میشود نه امر نسبی پس از این مقدمه معلوم شد
که هریک از صفات اضافیه فعلیه متعلق بمفعول و مطابق او است یعنی علم مطابق معلوم و قدرت مطابق
مقدور و همچنین هریک از صفات اضافیه نسبیه مطابق تبع مفعول است و بعین او است نه تبع فاعل و قایم او است

از اینجا محقق گردید فساد قول نحویین در تعریف اسم فاعل من قام به الفعل چرا که فعل قائم بمفعول است
نه قائم بفاعل المقدمة الرابعة در بیان اینکه چنانچه صدق امور متضادة و متباینة بمصداق واحد از جهة واحدة
جایز نیست بلکه ممتنع است همچنین صدق امور متغایرة و متخالفة بر مصداق واحد از جهة واحدة ممکن نیست چرا
که منفیان با وصف تعدد و تغایر بهر وجه که باشند خواه ضدین و نقیضین باشند خواه مثلین خواه متخالفین
متلازمین یا متفارقین باشند یعنی بمجرد اثنینیة معنی مستلزم عدم صدق بر مصداق واحد از جهة واحدة و تحقیق
عدم صدق اجتماع در محل واحد است چرا که اجتماع ایشان مطلقا موجب زوال تعدد و رفع اثنینیة است
یا لزوم انقلاب کثرت بوحدت با اینکه اجتماع ضدین یعنی واحد و اثنینیة لازم آید خلاصه مطلق اثنان ممکن
نیست بمصداق واحد از جهة واحدة صادق شود چون این را دانستی پس بدان که معنی هر یک از صفات
ثبوتیه ثمانیه چنانچه سابقا بیان کردیم غیر معنی دیگری است و متغایر او است حقیقة مثلا معنی حقیقة علم غیر
معنی حقیقة قدرت است و غیر اراده و غیر سمع و غیر بصر است و همچنین هر یک غیر دیگری است بالذات
و الا پس فرض تعدد صفات و شمردن آنها بعدد ثمانیه معنی ندارد بلکه باید یک صفت واحد اعتبار شود
و حال اینکه همه اهل عالم معتقد بتعدد صفات هستند پس بنا بر این ممکن نیست که این امور ثمانیه
بمصداق واحد از جهة واحدة صادق شوند چنانچه قائلین بعینیة صفات با ذات توهم کرده اند مثل شد
با اینکه صدق امرین نقیضین بشئی واحد من جمیع الجهات محال است و اما صدق امور متخالفه
که در میان آنها تباین و تناقض نبوده باشد بمصداق واحد بجهة واحدة نیز محال است و قایل این قول
ابداع او است مقدمه خامسه اینکه هر یک از صفات ثمانیه فعلیه
مخلوق مثال وجه ذات است و فاعل هر یک از آنها و موصوف بعلم و قدرت و غیر آنها وجه ذات است
نه نفس ذات منزه چنانچه سابقا در اثبات توحید بیان کردیم چرا که در مرتبه ذات غیب الغیوب
غیر ذات بسیط منزه و صقع و جهتی که راجع بغیر جهة ذات باشد نیست بلکه جمیع جهات و وجوه
صفات راجع بمثال ذات است و مرجع همه و موصوف صفات و مسمای اسماء الله و مشار الیه بجمیع
ضمایر راجعه بسوی خدا همان وجه ذات و مثال ذات است که او را هیکل توحید هم ملقب شد
عند الوجود بالحی القیوم پس موصوف اسماء فاعلات شأن صفات مثل عالم و قادر و متکلم و مرید و مصداق

انها همان وجه ذات است نه ذات بذاته الله اکبر من ان یوصف و مصداق اسماء مصدریه انها مثل علم
و قدرت و حیات و اراده و مشیة الله و فیض مطلق و ثبت و اما مصداق اسماء مفعولات انها مثل معلوم و مقدور
و مسموع و مراد و مشیة مطلق و امکان عام است خلاصه خالق وجه است و خلق اثر وجه است و مخلوق امکان است
که انفعال آن فعل است و بعبارة اخری مصداق اسم فاعل از هر صفت و فعل که مشتق باشند وجه ذات و تجلی
ذات است و مصداق اسم فعل مصدری اثر آن وجه که احاطه و شمول و انبساط آن وجه است میباشد و مصداق
اسم مفعول از هر وصف که باشد جهة انفعال و آثار که امکان و محل و محاطه و قابل آن اثر است میباشد
اما در مرتبه ذات نه فاعلیت و نه فعل و نه مفعولیت است پس هیچکدام از عالم و علم و معلوم و قادر
و قدرت و مقدور و مرید و اراده و مراد و کلام و متکلم و متکلم به و سمیع و سمع و مسموع و بصیر و بصر و مبصر
و غیر آنها از ارکان ثلاث هر صفت که باشد مثل خالق و خلق و مخلوق بذات الله که منزه از جمیع این
این صفات مذکوره و غیر آنها است صادق و اطلاق نمیشود چرا که جهة وصف غیر جهة ذات است بعلة
آنکه ذات موجود بنفسه و فی نفسه و لنفسه را گویند و صفت ذات موجود للغیر و فی الغیر باشد نه موجود
فی نفسه و لنفسه یعنی ذات عبارت از چیزی است که قدیم باشد یعنی مسبوق بغیر ذات خود نباشد
بخلاف صفت که عبارت از چیزیست که حادث باشد یعنی مسبوق بغیر باشد و تابع ذات غیر باشد
پس در مرتبه ذات بسیط فرض صفت نتوان کرد چرا که مسبوق در مرتبه سابق اگر متحقق شود انقلاب
ذات هر یک از صفت و ذات لازم آید یعنی قدم حادث و حدوث لازم آید با اینکه هر یک
که منافی ذات است لازم آید پس لا محاله مصداق خارجی هر یک از صفات باید وجه ذات شود نه ذات
بذاته پس از جمیع این مقدمات خمسه که نتیجه ما باشد خمسه النجباء تقلب این مؤلف و از دگر زند متحقق و معلوم
گشت که صفات خدا عین ذات نتواند شد بلکه حقیقة هر یک از صفات غیر ثبوتیه ذات است
و الا انقلاب ذات بصفت یا بعکس لازم آید اگر گویند غیر از ذات لا شیئی نیست بلکه کل ما فی الکون
وهم او خیال او عکوس او مرایا او ظلال پس صفتی غیر از ذات وجود ندارد تا انقلاب لازم آید چرا که
انقلاب از بابت انفعال است یعنی لا اثنان متحقق نشود زیرا که وجود غیری بر خود است پس انقلاب از محالات
در جواب گوییم همین کلام بعینه در ابطال قول قائلین بعینیة جاری است چرا که عینیة هم معنی لاشی است

متحقق نمی‌شود دیگر آنکه لا شئ ثبوتی ندارد و فرع ثبوت مثبت له است پس اگر شیئی نیست فی الحقیقه صفات با ذات
هم باطل و فاسد می‌باشند با آنکه سلب عینیه بنا بر این فرض محال است که از قبیل سالبه به انتفای موضوع باشد
بخلاف ایجاب عینیه و حکم ثبوت او بدون ذات و بدون وجود او نسبت متحقق نمی‌شود و جواب تحقیقی این است که
مجرد وجود وهمی و خیالی مکفی است که حقیقه لا شئ است لکن وجود نمایی یعنی حکم هستی و وجود زیرا که بحث
در این اعتبارات نه حقیقه بر فرض تسلیم کما در اثبات مدعای ما این است چرا که هر یکی از صفات
موهومه در حد موجودیت حقیقه راجع به لا شئ و عدم می‌باشند با ز شیئیت مجاز او اعتبار او موجود است
بوجود مجازی نه حقیقی مثل ذات اقدس پس با ملاحظه هر یکی از صفات در مرتبه ذات جهت مجمل و هم است
محمول نیست حکم بعینیه از آنها با ذات باین لحاظ چرا که با آن مفاسد سابقه عود می‌کند جهت آنکه چنانچه
ترکیب حقیقی و انقلاب حقیقی در ذات تعالی ممکن نیست همچنین ترکیب اعتباری و وهمی ملاحظه تجرد فرضی
و جهه در ذات خواه حقیقیان خواه اعتباریان باشند مستلزم حدوث قدیم است و انقلاب او از آن
اگر حکم بعینیه با اعتبار ملاحظه ذات وحدت است با قطع نظر از ماسوی پس در این وقت مقتضای کان الله
ولم یکن معه شیئی چیزی در مرتبه ذات نیست تا حکم بعینیه او با ذات شود و بر فرض تسلیم حکم بعینیه از جهتی
می‌شود نه مطلقا با هر یک از لحاظین پس حکم بعینیه بخاطر آن سلف غلط است اگر گوئی که اسماء
صفات نه از قبیل الفاظ مترادفه است که معنای همه واحد است پس حکم بعینیه از این جهت است
گوئیم که در مقدمه اولی محقق گردید که الفاظ مترادفه اصلا وقوع ندارد کجا مانده در صفات الله بلکه
از قبیل معانی متعدده و حقایق مختلفه می‌باشند بلکه مفروض تعدد صفات است با نفس‌ها نه مجرد تعدد اسماء
آنها با وحدت مسمی آنها با آنکه اگر تسلیم کنیم که همه راجع به یک صفت و یک مسمی است با ز حکم بعینیه صفت
واحده با ذات معنی ندارد چرا که در مقدمه ثانیه گفتیم که موصوف حقیقی و مسمای جمیع اسماء حسنی
عبارت از ذات است و اسم و صفت او نیست اسم و صفت او حقیقه اسم شئ و صفت شئ غیر ذات آن شئ است
والا انقلاب لازم آید اگر بگوئی تعدد صفات و تغایر آنها در مفهوم مستلزم تعدد مصداق
آنها نیست بلکه اجتماع امور متغایره در حقیقه واحده جایز است ممتنع اجتماع نقیضان است نه اجتماع
مطلق متغایرین گوئیم در مقدمه رابعه بیان کردید که اجتماع اثنین مطلقا محال است اگر گوئی

هریک

هر یک از صفات کمالیه اگر عین ذات شود لازم آید که ذات در حد ذات خود فاقد هر یکی از آن صفات
کمالیه شود و این مستلزم نقصان ذات و عدم کمال او است پس باید ذات خداوند دارای جمیع صفات
و واجد کل خیرات در مرتبه ذات بحت باشد والا نقص و ترکیب و حدوث و مفاسد دیگر لازم آید در
جواب گوئیم که در مقدمه ثانیه بیان کردیم که هر یک از صفات کمالیه شود و این مستلزم تبعیض مفهومات
و قائم با ذات نه قائم بفاعل و تبع او و بر فرض تسلیم فاعل مثل او ذات است نه نقص ذات چنانچه در
مقدمه خامسه محقق گردید پس مرجع کل خیرات و منبع جمیع کمالات و حد ذات است و معنی جامعیت
معنی استجماع ذات است و عدم صدق این صفات متغایره در مرتبه ذات بذاته مستلزم فقدان ذات
نیست تا نقص لازم آید بلکه واجد همه کمالات و موصوف بصفات حقیقه ذات است لکن نه در مرتبه ذات
بلکه در اماکن و مجال صدق آنها یعنی مرتبه صفت اگرچه مسبوق بذات و مرتبه ذات سابق است لکن مرتبه صفت
در مرتبه خود که مسبوق است محمول بذات است و ذات واجد است و محکوم علیه و است نه در مرتبه
ذات سابق بلکه در مرتبه جهت آن صفات پس ذات واجد صفات است در اماکن آن صفات نه
در مرتبه ذات بسیط چنانچه قائلین بعینیه گویند با آنکه فقدان ذات کمالات فعلیه را مستلزم نقصان
ذات نیست بلکه در عالم ما و فرض کمال ذات بسایر کمالات مسلوب از او است بلکه مجرد نفی صفات با بل
کمال ذات است نه دلیل نقصان بلکه ایجاب آنها در مرتبه ذات موجب نقص ذات است پس ذات
خدا غیر از ذات بسیط و قدیم محض واحد چیزی در مرتبه ذات نیست و اما کمالات فعلیه را فاقد در مرتبه
ذات و واجد در مراتب اماکن آنها است پس از اینجا ضعف قول ملاصدرای شیرازی که بسیط الحقیقه
کل الاشیاء معلوم گردید اگر بگوئی که ذات صرف حقایق صفات و ذات الذوات می‌باشد یعنی هر یک
از صفات اگرچه حقیقه علاحده غیر حقیقه دیگری دارد لکن جمیع آن حقایق مختلفه که هر یک محدود بصفت فقدان
دیگری است در آن حقیقه صرفه که جامع جمیع آنها است بنحو ... و صرفیه و جمع الجمع که هیچ شائبه کثرت
و ... در آن مرتبه غیر محدود و متحد باشند یعنی مرجع و مجمع جمیع آن جهات متغایره آن
ذات منزه از جهات تعدد و امتیاز است مثل خطوط کثیره که از جمیع جهات مرکز دایره ...
اخراج شود و منتهی شود در اینکه مجمع آن خطوط در طرف مرکز ثابت و بالکل و جهه ... جمیع

اطراف آن خطوط خارجه در آن نقطه مرکز متحد و مساوی میباشند بلکه جهات تباین را نهایات بطرفی دیگر که عبارت
از طرف واقع در دایره است میباشد پس چه ضرر دارد که ذات بمنزله آن نقطه مرکز کل بسیط است و جامع جمیع
خطوط بنحو جمع الجمع است مجمع جهات صفات که بمنزله آن خطوط است شود در جواب گوئیم که هر یک از خطوط
در مرتبه ابتدا زاد از دیگری متمایز باسم خط است در مرتبه نقطه مرکز که همه خطوط در آن مرتبه جمع الجمع
مجتمع است مسمی باسم نقطه است پس مقام خطیه غیر مقام نقطه است باز حکم بعینیت صحیح نیست چراکه
نقطه غیر خطاست خط غیر نقطه است و اما در مرتبه مبدا که باید شکل نقطه با خطاست نه نقطه صادق است
و نه خط با اینکه ما نقل کنیم مرجع جمیع صفات و مجمع آنها که عبارت از مقام نقطه است باشد مثل
ذات است وصف او است نه ذات مبدا نه بلکه در مرتبه ذات بسیط هیچ اسمی و رسمی نیست چنانچه در مقدمه
ثانیه بیان کردیم که مصداق عامل هر یک از صفات صفه ذات است و مصداق معقول هر یک از آنها
جهه امکان و قابلیه انسانست و مصداق فعل مصدری هر یک از آنها جهه اثر عامل است و اما در مرتبه
ذات صرف نه عالمیت صادق است نه عقل نه معقولیت بلکه هیچکدام از آنها در مرتبه ذات
صادق نیست پس اعتقاد اتحاد عاقل و معقول و عقل در مرتبه ذات باطل و فاسد است چراکه در مرتبه
صدق این عنوانات مسبوق بمرتبه ذات باقی است پس حکم باینکه جهه عاقلیه در ذات عین جهه معقو
دعاقلیه جهه علم است بیجا اینکه ملا محسن [illegible] در رساله علمیه اش ذکر کرده است فاسد مفاسد است چراکه
ذات متنزه از جهه علم و جهه عالمیت و جهه معلومیت است چنانچه در مقدمه ثانیه گفتیم که مصداق حقیقی هر یک
لذا ارکان ثلث غیر ذات مقدس است و الا لس وحدت وجود که مبنای مذاهب مخلوطه صوفیه
وحاف از الفاف فهم و ادراکست لازم امد چراکه عینیه صفات خواه عینیه خواه اضافیه خواه
خلقیه با ذات مستلزم سنخیت وجود وحدت با وجود ذات اشیا لازم اید چراکه ما نقل کنیم که عالم
مسوی بجمیع مراتب عبارتست از صفات الله و اسماء الله یعنی مراتب علم فعلی خدا تعالی است پس اگر ذات
خدا حقیقه صفات باشد و صفات مراتب تنزلات ذات شد لازم اید که ذات وجود صرف ساری
وجود ذات محدوده و حقیقه جامعه حقایق مختلفه و موصوف صفات و جامع آنها باشد یعنی کل الاشیا باشد که حقیقه
مثل وجود لکن صرف حقیقه وجود که غیر محدود است در مرتبه صرفیت عبارت از ذات مبداست که مبدا سلسله موجودات

مرتبه الهی

49

مرتبه است و مراتب محدوده او که راجع بحقایق مختلفه اشیا باشد عبارت از ذوات سایر اشیا است پس ذات
خدا و سایر ذوات در حقیقه وجود لابشرط مشترک و متساوی است لکن وجود لابشرط الا که غیر محدوده است
ذات مبداست و وجود بشرط شیئی که محدودیت ذوات ماسوی است پس سنخیت در اصل وجود باید
این مذهب باطل باید و بجهت واجب و ممکن لازم است چراکه حقیقه مراتب اشد و اضعف از شیئی ذی مراتب شده داخل ضعف
حقیقه راجع بانحیت منبسطه و محیطه که جامع جمیع مراتب محدوده است باشد مثل بیاض که مخلوط شده
و متصف است مثل بیاض برف که اشد مراتب بیاض است و بیاض کرباس و بیاض شیر و بیاض قرطاس
و بیاض عاج و بیاض آب منی و سایر مراتب بیاض که بعضی اشد و اقوی نسبت ببعض است
چنانچه همه این مراتب متفاوته در اصل حقیقه بیاض شریک و صدق این مفهوم کلا علی السویه است
لکن مابه الاشتداد و مابه الاختلاف آنها راجع بجهت شدت و ضعف میباشد همچنین جمیع مراتب وجود مطلق لابشرط
در حقیقه وجود شریک و صدق این مفهوم کلا علی اعلاها الی ادناها علی السویه باشد پس سنخیت وجود واجب با وجود
ممکن از این تمثیل واضح و مبین گردید این گفته بنابر این است که ذات خدا را مبدا سلسله وجودات
اعتقاد کنند اما بنابر بیان ما که مبدا آن سلسله و منشا و جاعل آنها وجه ذات است نه نفس ذات لهذا
سنخیت لازم نیست خلاصه وجود بشرط لا در نزد ما عبارت از وجه ذات است و در پیش صوفیه نفس ذات است
تعالی الله عن ذلک یعنی مصداق حقیقه وجود صرف در نزد ما مثال ذات وجه او است و اما ذات مبدا چنانچه
عدم او صاف نیست همچنین وجود صدق بذات ندارد و صوفیه نفس ذات او را وجود صرف اطلاق کنند
لهذا اخوت را از اهل شرک و شقاق کنند بعد از این مذاکه چنانچه حکم بعینیه صفات با ذات علیه است
نه مبداست همچنین حکم بسودن صفات زاید بر ذات باطل است چنانچه قوم اشاعره که تعدد قدما قائلند
گویند که صفات ثبوتیه معنی مجرده است حال انها قایم بذات یعنی محل انهاست چراکه بنابراین مذهب
واهی علاوه بر ترکیب و تعدد قدما حدوث هم لازم اید چگونه اینکه مرتبه محل بتقدم و باقی بر مرتبه حال است
و هر یک از صفات که قائم بذات است مسبوق بذات است چونکه هر مسبوق بغیر حادث است پس صفات
حادث باشد از حدوث صفات حدوث ذات هم لازم اید چراکه محل حادث حادث میباشد با اینکه
لازم اید که ذات منفعل از صفات بشود و مثل مرات و عکس از عکوس صور دهنده پس انفعال هم موجب

حدوث است خلاصه قول نزاع در نسبت صفات با ذات با معنی مذکور است از قول بعینیه صفات با ذات است
و دو احتمال دیگر هم در اینمقام متصور میشود اول آنکه هر یک از صفات زاید بر ذات باشند و هر یک متقوم
بنفسه و موجود بالاصالة باشند و هیچکدام حال در شئی نباشند و اینهم باطل است چرا که علاوه بر تعدد قدما
هر یکی از آن صفات مثل ذات مستقل در وجود میشود پس اطلاق صفت بر هر یک فاسد میشود چرا که صفت
شئی مضاف بآن شئی و تابع او میباشد یعنی موجود بالغیر باشد نه موجود بنفسه بلکه در حقیقت این احتمال
راجع بشبهه یگانه میباشد و احتمال دوم آنکه بعضی حال در بعضی بشود و یکی از آنها حال در ذات باشد یعنی
مجموع فرد فرد را حلول در ذات نکند مثل قول اشاعره بلکه صفات ثانیه مثل اعراض بر بعضی
حال در بعضی شوند و یکی حال در ذات شود و اینهم در مفاسد بمذهب اشاعره شریک است با آنکه در این
وقت صفت بودن یکی از آنها میشود از مجموع ثانیه چرا که صفت شئی باید حال در شئی باشد خلاصه اگر مقصود از
اثبات عینیه صفات نفی غیریت بهر وجه که باشد که نسبت بذات خدا است پس این نفی ثابت [illegible]
چرا که اثبات با نفی فرع ثبوت تصور مثبت له است حال تصور ذات بهیچ وجه ممکن نیست پس جمیع
احکام ایجاب و سلبی نسبت بذات حق باطل است کلما میزتموه باوهامکم فی ادق معانیکم فهو
مخلوق لکم مردود الیکم پس جمیع این گفتگوها باطل و راجع بسوی ما سوی است و ذات حق از آنها منزه
و مبرا است و اما صفات بالاضافه بوجه ذات که موصوف حقیقی است از جهتی عین است و از جهتی
زاید چرا که سابق در شرح اسماء الله گفتیم که اسم الله که اسم اعظم و مسمی بجمیع اسماء الله است مسند الیه و منتهی
و مرجع جمیع صفات او است بنابراین بلحاظ جمیع صفات راجع بهمان وجه ذات میباشند پس حکم بعینیه
صحیح است و اما با ملاحظه هر یک از آنها در مرتبه در محل خود و موضع ذات خود با قطع نظر از اضافه بآن اسم
جامع غیر یکدیگر و زاید بر آن اسم اعظم است چنانچه اغصان شجره با ملاحظه آن اصل جمیع همه راجع بیک
اصل میباشند و با ملاحظه هر یک از آن اغصان در مرتبه محل خود غیر دیگری و هر یک ممتاز از دیگر میشوند
همچنین صفات الله نسبت بآن صفت جامعه که وجه ذات بمنزله اغصان آن اصل و اول است بیک لحاظ حکم بعینیه
صفات صحیح است و بلحاظ دیگر حکم بزیادت صفات صحیح است پس حکم بهر یک از این حکم علی الاطلاق صحیح نیست
و بمنزله توضیح این مطلب آنست که هر یک از قوای مدرکه انسان که حواس عشره باشند ادراک خاصی غیر

ادراک

ادراک هر یک دارد و نفس ناطقه که اعظم آن مدارک است و جامع همه است چنانچه هر یک از آثار آن
حواس مثل ابصار و سمع و شم و لمس و خیال و فکر صحیح است نسبت داد بنفس ناطقه که تعبیر میشود بلفظ من مثل قول تو
من دیدم من شنیدم من لمس کردم من فکر کردم من وهم کردم من حفظ کردم و غیر اینها از آثار اعضا
خود که نسبت بخود میدهی و شکی نیست در اینکه این نسبت حقیقی است نه مجازی و همچنین ملاحظه هر یک از
اعضا و قوی و نسبت دادن آثار خاص او بنفس آن عضو با حقیقت است مثل قول تو چشم من دید و گوشم شنید و بینی
من بو کرد و دست من لمس کرد و واهمه من توهم کرد و حافظه من حفظ کرد و غیر اینها همچنین آثار
جمیع اسباب نوعیه و شخصیه حقیقة منسوب بوجه ذات است چنانچه حدیث لا مؤثر فی الوجود الا الله دال بر عینیت
و خالق حقیقی بودن بجمیع آثار صادر از اسباب است و همچنین هر یک از اسباب با تأثیر مستقل در تأثیر میباشد
حقیقة نه مجازا یعنی اثر هر سبب هم منسوب بذات خود حقیقة میباشد و هم منسوب به تمام اوست که
وجه ذات و مسبب الاسباب است چنانچه وارد است و ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی شاهد است و حدیث ترید و
ارید فیکون ما ارید و الا ما ترید یکون دال بر مدعا است و همچنین معنی لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین است و تصور
این معنی مستصعب از کسی ممکن است که از اهل الغیب است پس بهره چشم قلب خود بینا کن و تصور این
مطلب و حل این معما کن چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نادیدنی است آن بینی [illegible]
در بیان علم خداست بدانکه رئیس حکما علم خدا را دو قسم کرده است اول علم ذاتی و این عبارت
از علم خدا بذات خود است یعنی انکشاف ذات از برای ذات خدا است و این باعث تعدد جهة علم با جهة
عالم و جهة معلوم نیست نه حقیقة و نه اعتبارا بلکه هر سه از جهة واحد صادق است یعنی ذات الله وحدت
صرفه و بسیطه محضه عالم و معلوم و علم است و اختلاف این اسماء بحسب فرض و تعبیر است و اما مصداق همه
شئی واحد است غایته تقریر علم ذاتی است از جانب حکما و اما بنا بر تحقیق سابقا اطلاق علم مطلقا بذات خدا
صحیح نیست چرا که جهة علم اگر غیر جهة ذات است پس مفاسد متعدده بانفسه خود مستلزم شود و اگر عین جهة ذات است
پس در این وقت حمل شئی بنفسه لازم آید و این باطل است با آنکه ادراک ذات بهیچ وجه ممکن نیست
تا اثبات حکمی باو شود با آنکه جهة صفت غیر جهة ذات شئی است چنانچه سابقا گذشت پس اثبات
وصفی در مرتبه ذات بذاته فاسد است بلکه بطرف وجه ذات عاید است و الا پس تحقیق ذات

منزه از صفات مخلوقه لازم آید چنانچه تفصیلاً گذشت یا اینکه حقیقت علم عبارت از ظهور و انکشاف باشد پس از غیب که
عین خفا عینیست چگونه جهة غیر ذات که ظهور شده در آن مرتبه متحقق خواهد شد و قسم ثانی که علم باشیاء مخلوقه
باشد در تعریفات و خلاف در میان حکما بسیار شده و این مسئله اغمض مسائل حکمیه است و اصعب مباحث علمیه است
لهذا بعضی از قدما این علم را انکار کرده اند سبحان الله چگونه میشود که هر مخلوقی ادعای علم و اطلاع بجمیع اشیاء
و اسرار ملکوتیه و دقایق جبروت و جلایل ملک بکند و سلب علم خدا را باسوی بکند با اینکه لا یعزب عنه
مثقال ذرة فی السموات و الارض الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر و کسانی که اثبات علم خدا بموجودات
کرده اند خلاف و نزاع دارند و احتمالات باطله و اقوال لا طائله اختراع کرده اند بعضی گویند که علم فعلی خدا
متصل بذات است بعضی گویند که منفصل از ذات است و قائل بانفصال و یا معتقد بثبوت معدومات در
خارج است مثل معتزله یا معتقد بثبوت معدومات در ذهن است مثل محیی الدین العربی شیخ المشایخ الصوفیه
و صدر الدین القونوی بنا بر نقل بعضی یا معتقد است که علم خدا عبارت از صور خارجه است که هر یک قائم
بذاته و منفصل از ذات خداست و از اشیاء هم منفصل است و مثل افلاطونیه عبارت از این قول است
بنا بر مشهور و یا قائل است که علم خدا باشیاء نفس وجودات عینیه آنهاست مثل شیخ الاشراق و اتباع او
و محقق طوسی و شارح تلویحات و اما قائل بعدم انفصال علم یا قائل است که غیر ذات است مثل شیخ
فارابی و شیخ ابو علی سینا یا قائل است که عین ذات است و قائل بعینیه یعنی ذات خدا عین علم باشیاء است
یا قائل است که ذاتش متحد با صور عقلیه است مثل فرفوریوس و اتباع او از مشائیین یا قائل است که
ذاتش علم اجمالی بجمیع عدد است یا قائل است که ذاتش علم تفصیلیست به بعضی اجمالیست به بعض اخر
پس جمیع احتمالات ثمانیه هر یک را قائلی و ذاهبی پیدا شده پس باید جواب هر یکی از این مذاهب را
بتفصیل تمام بیان کرد اما مذهب معتزله که قائل بثبوت معدومات بوده اند فساد او اظهر من الشمس است
چرا که قول بثبوت معدوم فی حد نفسه مستلزم انقلاب است یا اینکه تعطیل لازم آید چرا که فاعل ایجاد شیئی کند که فاقد
وجود و ثبوت برای او پس اگر معدوم فی نفسه ثابت باشد دیگر در اصل ثبوت محتاج بفاعل نمیشود و فاعل فقط
برای اعطای ثبوت داشتن برای او اثری و فیضی ندارد پس بنا بر ثبوت معدوم قبل از ایجاد و حالتی پس غنی
از فاعل باشد و تعطیل حق لازم آید یا اینکه سابقا گذشت که فرض عدم محال است کجا ماند که ثبوت

خارجی

خارجی یا ذهنی داشته باشد یعنی مجرد تصور معنی عدم که ممکن است دال بر عدم ثبوت عدم نیست مطلقا چرا که
عدم یعنی نیستی پس نیستی را ثبوتی متصور نمیشود و الا راجع بوجود خواهد شد و بر فرض تسلیم و تحقق ثبوت
عدم و ممتنع تصور او هم مثل تصور ادراک ذات واجب تعالی است چنانچه ادراک کنه ذات ممکن نیست
همچنین تصور کنه عدم و ممتنع ممکن نیست بلکه هر چه متصور میشود ممکن است و واجب و ممتنع هر دو از حیز تصور و ادراک
خارج است و اما مذهب قائلین بمثل افلاطونیه و اتباع او باز باطل است بچند وجه اول اینکه این صور
خارجه اگر واسطه میان وجود و عدم است محال است چرا که واسطه میان نفی و اثبات متصور نیست
بلکه ثانی وجود که از غیر سنخ وجود باشد متحقق و متصور نیست کجا مانده واسطه که امر ثالث است پس
اگر این صور عبارت از نفس معدومات است پس این قول راجع بقول معتزله میشود و اگر عبارت
از وجودات متفرقه یا نفسها باشد پس راجع بقول رابع پیدا شد که نفس وجودات عینیه باشد چرا که
واسطه منتفی است پس قول علاحده شمردن آن فایده است وجه دوم اینکه هر یک از آن مثل اگر عین
وجود عینی شیئی است پس تقدم علی نفسه لازم آید و اگر غیر او است پس علم بآن شیئی نمیشود چرا که علم باید مطابق
معلوم باشد و از جمیع جهات و مجرد تقدم آن صور بر معلومات عینیه دلیل مغایرت و عدم علم است
وجه سیوم اینکه اگر علم خدا نفس آن صور بصور خارجه علاحده است و همچنین علمش بآن صور باز بصورتهای اخر
و هکذا پس تسلسل لازم آید چرا که علمش بآن صور یا نفس آنهاست یا بصور علاحده پس گوئیم اعتبار
آن مثل در تصحیح علم بوجودات عینیه لغو و بی فایده است چرا که نفس صور عینیه کافی در حصول علم خداست
و احتیاج بصور خارجه از وجودات آنها نیست یا اینکه قول به بودن علم خدا بآن صور بنفس آن صور خلاف
فرض است چرا که مفروض اینست که علم خدا بغیر ذات خود از ما سوی مثل و صور خارجه است آن صور
هم موجود خارجی است پس علم آنها نیز باید بصور علاحده شود و هکذا پس تسلسل لازم آید الورود دست و اما
مذهب محقق طوسی که نفس وجودات عینیه اشیاء همین علم بآنهاست آن صحیح نیست چرا که علم باید
مطابق معلوم باشد و معلوم مرکب از وجود و ماهیت و اعراض مشخصه پیدا شد پس مجموع مرکب او از این
امور ثلثه است مخصوصه محتاج بعلم مطابق بشکل معین داشته و وجود که جزء آن مرکب است علم باو فقط
که مجرد از ماهیت و عوارض او است مستلزم علم بکل که مرکب از مجموع آن امور ثلثه است نمی باشد بلکه علم بمرکب

عبارت از حضور مجموع اجزاء کل مخصوص در نزد عالم با وجود آنکه نه مجرد وجود آن مرکب که مجرد از جهه عوارض مشخصه است
چرا که علم تجرد موجب علم بکل نیست اما فساد مذهب قائلین باینکه ذات خدا محل صور علمیه است و معروض امکانات
در مباحث گذشته بتفصیل گذشت حاجت باعاده نیست و مفاسد این قول لا یعد و لا یحصی است و اما مذهب قائلین
باتحاد ذات خدا با صور عقلیه او فتح فساد او اینکه باشد چرا که مبنای این قول اتحاد عاقل و معقول و عقل است
در ابطال این مذهب گوئیم که شیئی ممکن نیست که متحد با شیئی دیگر شود بجهه اینکه اگر شیئی اول با حصول ثانی
باقی باشد پس اتحاد لازم نیاید بلکه هر دو بوجه امتیاز ثابت است و اگر باطل شود شیئی اول در نزد حصول ثانی یا بعکس
پس صیرورة شیئی شیئی دیگر لازم نیاید چرا که اتحاد میان لا شیئین واقع نمیباشد و فساد دیگر مع بقای یکی را
باعث اتحاد نیست خلاصه اتحاد اثنین مستلزم انقلاب است والا پس بطلان اتحاد حقیقی میان دو امر متمایز [illegible]
ممکن نمیشود و اما اتحاد ماده و صورت ترکیب خارجی و جنس و فصل ترکیب عقلی از این قبیل نیست چرا که هر یکی
دو امر ممتاز از یکدیگر بالفعل است یعنی فعلیه هر یک غیر فعلیه دیگری باشد بخلاف صورت و هیولا که یکی شیئی
بالقوه و دیگری شیئی بالفعل است و همچنین جنس شیئی مبهم است و فصل شیئی محصل است لهذا اجتماع فعل و قوه
و اتحاد جنس و فصل بصورت یک وجود خارجیه میباشد و اینکه تحت تحلیل ذهنی است اما در خارج هر دو یک شیئی
واحد است و وجه دقیق از برای اتحاد ذات با معقولات نیست که جمیع اشیا بنحو جمع الجمع و مکنون در ذات
خدا موجود باشند مثل شجره که جمیع اغصان و اوراق در طی حبه در درخت مکنون است یعنی ذات عالیشان اشیا
موجود است بنحو بساطت و وحدت نه بنحو امتیاز و کثرت و این تقریر از اباطیل محض نیست که معتقد باتحاد
ذات الله با ذوات اشیا است یعنی ذات اله جامع [illegible] میباشد بلحاظ تکون و خفا و بلحاظ بروز و ظهور
پس ذات بذاته بنابر حالت اولی خالق ذات خویش است ثانیه پس بحسب واقع حقیقه خالق و خلق
و مخلوق و ذات عالم و علم و معلوم یک شیئی واحد است لذات که جهات تعدد و امتیاز راجع باعتبارات
و تعبیرات خارجه از نفس حقیقه ذات است و فساد این مذهب نیز اظهر از بیان است چرا که بنحو [illegible]
حالت در ذات مستلزم حدوث و منافی بساطت است با آنکه سابقا بیان کردیم که تکون و بروز غلط است
بلکه وحدت در حد ذات حق غیر کثرت در مراتب وجودات است و هیچیک عین دیگری متحد با دیگری نیست
و اما مذهب قائلین باینکه ذات علم اجمالی ما سوای است یعنی ذات حق چنانچه علت ایشان است و همچنین علم اجمالی در عین

کشف

کشف تفصیلی است یعنی بعد از تجرید از اعدام تعینات و از نقایص جهات و از حدود اعراض بلکه امر
بسیط که حقیقه وجود مطلق است میماند بنابر مذهب لا محض تفاصیل هم داخل در ذات است بوجه جمع بنا
بر آن وحدت داخل جهات کثرت که راجع باعدام میباشد خارج است لهذا ذات علم اجمالی
منزه از تفاصیل جهات میباشد و فساد این هم واضح است چرا که علاوه بر مفاسد گذشته و تنخیت و حدوث
لازم آید که علم اجمالی علم بحو ذات بذاته باشد نه باشیا مفصله چرا که اجمال غیر تفصیل است علم باید
مطابق معلوم و عین معلوم باشد خلاصه جمیع این اقوال ثابته بدو وجه اجمالا فاسد است قطع نظر
از مذکورات اول اینکه مبنای جمیع اینها اثبات علم ذاتی است نسبت باشیاء حادثه و این معنی فاسد است
بجهه اینکه علم ذاتی قدیم بر فرض تسلیم واقع بر معلومات حادثه و متعلق بانها نمیتواند شد والا پس
حدوث قدیم لازم آید چرا که مجرد ربط حادث بقدیم هر وجه که باشد مستلزم ثبوت حالتی در ذات
پس از آن معروض حالات میشد وجه دوم آنکه منشا بحث و خلاف در میان این اقوال اثبات علم
خداست باشیا پیش از ایجاد ایشان و اجمالا تقدم علم خدا را بر وجود آن همه ارباب این اقوال
واجب و لازم دانسته متفق و اجماع کرده اند که پیش از ایجاد اشیا خدا را علم بانها ضرورت دارد ابهم
مردود است چرا که فرض تقدم علم بر معلوم بهر نحوی که باشد باطل است بجهه اینکه علم بشیئی باید در جمیع
جهات مطابق و عین آن شیئی باشد والا پس علم بان شیئی نمیشود بلکه جهل است مثلا علم بامس و غد [illegible]
انقلاب است بلکه علم بهر یک از اجزای زمان باید در محل همان جزو باشد اگر متقدم یا موخر باشد
پس علم مطابق معلوم نخواهد شد یعنی ماضی در ماضی حال در حال و مستقبل در مستقبل معلوم میباشد
پس علم بمستقبل در حال یا ماضی علم بمستقبل نمیشود و همچنان عکس این چون هر دو وجه رد اساس کلی مبنای جمیع
این اقوال میباشد پس شجره خبیثه این خیالات فاسده از اصل قدیم قطع و کنده میشود و قلیله ریشه
و بیخ درخت قطع کردیم هم اغصان جزئیه آن درخت هم قطع و باطل میشوند پس حق حقیق در مسئله
علم اینست که ذات خدا بذاته نه علم است نه عالم و نه معلوم چنانچه تحقیق آن گذشت و اما توجه ذات
که موصوف بعلم علی الاطلاق است بهر شیئی از اقسام موجودات در محل خود با وجود خاص و جهه مخصوصه
مشخصه با عراض مغایره که جمیع اینها راجع بکل مخصوص میباشد در نزد آن وجه حضور و ظهور دارد یعنی [illegible]

که ظهور عام و اشراق تام بجمیع اجزاء عالم سوی است هر ذره از ذرات در مکان ظهور جامع جمیع بواسطه آن نور
مطلق ظاهر و منکشف باشد جهات جود و جهت و عوارض هر شیء که بعد از اجتماع راجع بکل معنی تمتاز
از غیر میشود و همین بعینه مناط علم عالم و منشأ ظهور معلوم است و علم خدا بهر شیء عین معلوم است و از اینرو
معلوم با مقدم بر او نیست اگرچه مراتب اشیاء مترتبه و متسلسله نسبت بیکدیگر مقدم و مؤخر باشند لکن نسبت
بعلم خدا همه مساوی بمنزله نقطه بسیط و جزء لایتجزی باشد و در آن واحد دفعة در پیش خدا حضور و انکشاف
دارند یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و هو علی کل شیء محیط یعنی جمیع ما تقدم از اجزاء ماضیه و ما یأتی از اجزاء مستقبله
در نزد وی ذات حضور و ظهور دارد و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین بعد از ابطال مذهب محجوبه
و اقوال مشتبه مذکوره و احقاق حق در مقام محقق باید که مراتب علم فعلی سه قسم است چنانچه سابقا بنحو اجمال ذکر
کردیم اول علم امکانی که عالم سرمد است دوم علم اکوان که عالم دهر است سیوم علم اعیان که عالم ملک است پس جمیع
مراتب وجود مطلق مشیت الله عبارت از مراتب نوعیه و شخصیه آن علم عام و ظهور تام است پس ظهور علمیه
نفس صور علمیه است پس تدبر تام در اخبار ائمه و روایات ملک علام باید تا کشف حجاب جهل از وجه مدعا
نماید فرحب زدة علماء طارق یا ویة در بیان معنی صفت قدرت و در تعلق و فاعلی و در اصطلاح حکماء قدرت
صفتی را گویند که مؤثر بتوفیق علم لازم ذاتی و اراده باشد بر شیء مقدور پس از این تعریف خارج میشود
علم و اراده که تأثیر ندارند اگرچه تأثیر قدرت موقوف بهر دو باید باشد لکن هر دو خارج از تعریف قدرت
میباشند و همچنان خارج میشود از تعریف قدرت چیزیکه تأثیر در غیر دارد و لکن نه بتوفیق علم و اراده مثل طبایع
عنصریه و حاصل این حد است که علم صفت لازم و قدرت صفت متعدی است و این تفرقه و تعریف باطل است
چراکه سابقا بیان کردیم که هر یک از صفات اضافی و متعلق بغیر است حتی علم و اراده هم هر یک اضافه
و متعدی بغیر است چراکه علم به معلوم و اراده به مراد متحقق میشود و اما معنی قول امام کان عالما قبل ایجاد
العلم و قول و کان عالما مریدا لا معلوم و سایر اقوال معصوم که هر یک دال بر تحقق علم به معلوم است
بدو وجه میتوان بیان نمود اول اینکه مراد از علم مقدم علم امکانی است که عین معلوم ممکن است و مراد از معلوم
موجود معلوم مکون یا معیان است چنانچه انفا گذشت که مرتبه علم الله سه تا است علم امکانی و علم کونی و علم عینی
پس معنی این میشود که حق تعالی پیش از ایجاد و تکوین اکوان و اعیان علم بهر یک از آنها در مرتبه علم امکانی دارد

دوم

دوم اینکه مراد از تقدم علم بر معلوم اگرچه بهره از یک نوع شد تقدم رتبه است یعنی رتبه علم مقدم بر رتبه معلوم است
اگرچه در وجود هر یک متقارن و متصاحب بیاشند چنانچه سابقا گفتیم که مصداق عالم وجه ذات و مصداق
علم اثر معلوم عالم امکان است پس حاصل معنی قدرت غلبه بر غیر و قهر بر او است و معنی علم ظهور شیء و انکشاف در
او است و هر چه معانی با هم متمایزند لذات باشند حاجت بفرض اعتبارات مقصود از برای احتراز
یا توضیح نیست طارق المادی در بیان صفت اراده است بدانکه اراده در اصطلاح حکماء در انسان عبارت
شوق مؤکدی است که حاصل گردد در عقب داعی که شاید تصور شیء ملایم طبع است اعم از آنکه التصور
علمی باشد یا ظنی یا وهمی که این شوق موجب تحریک اعضاء آلیه باشد بطرف آن شیء مراد و اما در واجب تعالی
اراده عبارت از مجرد داعی است چراکه ذات منزه از کثرت و نقص احتیاج بالات است بلکه مجرد علم که
عین ذات است داعی بر فعل و ایجاد شیء است چراکه چون علم بذاتش که اصل اشیاء است دارد و ناقل
علم پس مبتهج از ذاتش باشد ابتهاج بما شد و همچنان مبتهج از چیزی که صادر از ذات است
بجهة صدور از ذات بیاشد پس موجب اراده اشیاء کند نه از برای ذوات اشیاء بلکه از جهة
صدور آنها از ذات خدا اراده میکند پس غایات باین معنی در اینجا عین ذات خدا است پس هر چه
فاعلیت او از این قبیل است هم فاعل میشود و هم غایت و آنچه مشهور است که عالی اراده سافل نمیکند
و ملتفت نمیشود در فعلش و الا پس استکمال لازم آید چراکه وجود فعل و لاباوت از عدمش
منافات با ذکر ندارد و بجهة اینکه عالی لذات ملتفت بسافل نمیشود نه بالعرض پس اگر فاعل فعل معلول
خود را محبوب دارد بالعرض اراده فعل او کند از جهة صدور او از او و بودن او اثری از آثار وجود تجلی
از تجلیات او لازم نباید استکمال لذات با موجب نقصان ذات باشد بلکه محبوب و مراد در حقیقه نفس
ذات خودش است و این تحقیقات حاصل کلام ملا صدرای شیرازی است بچند وجه مردود است اول
آنکه اثبات اراده در مرتبه ذات خلاف قول امام است که میفرماید المشیة و الارادة من صفات الافعال
یعنی اراده صفت فعل است نه صفت ذاتی رجوع بنفس است لکن که اراده مخلوق در مرتبه ثانیه است
بنفسها نه در مرتبه ذات و نفس قطعه و الا بایست اراده اصلا تخلف نکند چراکه ذات تخلف و تغیر نمی
باید با اینکه انسان ممکن مرید چیزیست که گاه مرید خلاف و هر یک از اراده در نزد حصول مراد تغییر مینماید

و اراده در آن واضح نمی‌شود چنانچه آیه ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه دلیل بر عدم ارادهٔ ... باشد و
دوم آنکه سابقا بیان کردیم که در مرتبهٔ ذات صفتی از صفات متحقق نتواند شد بلکه مرتبهٔ هر یک از آنها متوقف
بر مرتبهٔ ذات است وجه سوم آنکه غایت ایجاد فاعل از آن مفعول است نه ذات فاعل چرا که جمیع فواید
خلق و منافع ایجاد راجع بطرف مخلوق است اما خالق نه بالذات نه بالعرض غایت مخالف نتوانند
و الا پس استکمال بهر نوع و معنی که باشد لازم آید و آنچه شهرت دارد که علما منتفی فاعل نمی‌شود یعنی
از جهة احتیاج و کسب کمال استفاضه باطل است اما از جهة الکمال ارشاد غیر استفاده علی السائل عین کمال
او است نه موجب نقص او و بادشاهان نیز غلط یا دیگر ... کنند وجه چهارم آنکه ثبوت ابتهاج و غایتیه
در مرتبهٔ ذات قبل از صفات ممکن نیست چرا که حالت ابتهاج غیر حالت ذات است پس از وصف
غایتیه غیر وصف فاعلیه است پس حدوث و ترکیب و نقص در ذات ... و معروض حالات
لازم آید تعالی الله از این بدانکه معنی هر یک نیست بوده ذات ... همین است ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل
یعنی اگر بخواهد از اراده فعل کند و اگر نخواهد ارادهٔ ترک فعل و تخلیه کند و تحقیق در این مقام این است که این
قضیه شرطیه که منحل بدو شرطیه می‌باشد هر یک از مقدمتان ... صادق است چرا که وصف اراده
مشید بذات بذاته نیست تا گفته شود که این تعریف بحسب تردید صحیح نیست بجهة آنکه در ذات
حالت فعل و ترک متحقق نتواند شد بلکه اراده حق اتم و فوق الکمال است تجددی که متعلق ارادات
نتواند شد بلکه لازم ذات است ... در تصحیح این احتیاج نمی‌افتد ... باشد که صدق شرطیه مستلزم صدق
هر یک از مقدمتان نیست و با کذب هر یک یا هر دو شرطیه صادق است مثل قول ما در لیل اگر روز باشد
شمس طالع می‌شود چنانچه هر یک از مقدمتان بدون شرط کاذب است و با شرط صادق است همچنین
در تعریف مشهور اراده برای اراده اگر چه مقدمه ثانیه اعنی ان لم یشاء لم یفعل صادق نیست چرا که در خصوص
فاعل تام عدم اراده متصور نیست لکن شرطیه مرکبه که صادق است باعتبار مقدمه اولی و هو که ارادهٔ
را مشید بوجه ذات کنیم پس ثبوت حالت نسبیه بوجه ذات که مرجع جمیع جهات است ضرر ندارد شمال
تا احتیاج بتکلفات مذکوره نیفتد اما آنکه آن توجیه فی حد نفسه غیر موجه است از چند وجه اول آنکه تغییر
مقدمه ثانیه اعنی ان لم یفعل منفی قضیه سالبه صحیح نیست چرا که سلب مشیئته از وجهی مستلزم عدم اختیار

ولهذا

بودن او فاعل موجب است با آنکه عدم ارادهٔ عبارت از ترک است و عدم مقدور نتواند شد با آنکه عدم
را ساباطل الذات است چیزی نیست تا مشید بشیء و منسوب با و شود و لهذا اما مقدمه ثانیه را از تغییر
بموجبه معدوله المحمول اعنی ان شاء لم یفعل کردیم وجه دوم آنکه ارادهٔ الله از غایت نهایت کمال محض
فعل است تا به قوه و نقص در ارادهٔ حق متصور نمی‌شود بلکه جهة واحده من فعلیت است و جهة قوه در او نیست
بخلاف ارادهٔ انسان که از کیفیات نفسانیه است هم بفعل متحقق می‌شود و هم بترک و تعلق و هر یک
از این ضدین علی السویه است پس ارادهٔ ما تام و تمام نیست چرا که مبادی افعال اختیاریه ما از خارج بما
وارد گردد مثل تصدیق بترتب فایده بر فعل مراد ما و ظن بر او یا وهم او که منشأ هر یک از اینها و امثال
اینها اسباب خارجه و مرجحات بیرونی است لهذا جمیع ادراکات و عزایم و اشواق ما بالقوه است نه
بالفعل بخلاف ارادهٔ حق که اتم اعرف می‌باشد پس تعریف مذکور محقق با ارادهٔ انسانیه است و شامل
ارادهٔ الله نیست چرا که ارادهٔ الله دائمی ابدی و مقدمه اولی از تعریف از قبیل ضروریه ذاتیه و از انسان
قابل انفکاک از ذات نیست و مقدمه ثانیه ممتنع الوقوع با متناع ذاتی است پس شرطیه در حق او صادق نیست
وجه سوم آنکه صدق شرطیه بدون صدق احد المقدمتین یا هر دو متصور نیست بتکلف سابقه باطل است چرا
که هر یک از مقدمتین با لغای شرطیه جزء قضیه شرطیه نیست تا کذب یا و مستلزم کذب شرطیه باشد و با اعتبار
شرطیه و تقید هر یک بمعنی شرط که با این لحاظ هر یک جزء شرطیه است صدق شرطیه فرع صدق مقدمتان است
اگر یکی کاذب باشد پس قضیه شرطیه صادق نتواند شد و اما بنابر تعریف ما که ارادهٔ مطلق بمعنی ان شاء
فعل و ان شاء لم یفعل باشد هیچ‌یک از ارادات وارد نیست چرا که ما ارادیه ذاتیه را
معتقد نیستیم تا تردید و تعلیق بشرط منافی ذات باشد با آنکه تردید بنابر تعریف با متعلق منفی اراده
وجود او عدم نیست تا گفته شود که اراده خدا همیشه بفعل است و عدم ارادهٔ ندارد بلکه مورد تردید
متعلق اراده است که عبارت از مراد و مشاء باشد یعنی مشیت خدا یا متعلق بایجاد شیء است و یا متعلق بترک
او پس در هر یک از مقدمتین شرطیه مشیت ایجاد یا اخذ شده است نه در ثانیه سلبا اعتبار شده است چنانچه
در تعریف مشهور اعتبار شده است تا بحث سابق وارد شود و با آنکه تردید در متعلق مشیت هم منافی دوام
وجود بالذات نیست نه با این بلکه امر وجودی بلکه امر عدمی که گفته شود لم عدم متعلق مشیت نمی‌شود و تحقق آن

مطلب اینست که مشیت مطلقه و فعل اول خدا که مخلوق بنفسه است محتاج بواسطه نفقده نیست تا تسلسل لازم آید مثل
ایجاد نور از ماده مخلوق را که بنفس او را احداث کنی نه بواسطه شیء آخر و این مشیت غیر محدود و مطابق امکان مطلق
و غیر محدود میباشد یعنی هر دو از مشیت و مشیت مطلقه هم شرط تقارن و متضایفین اند یکی زاید بر دیگری
و یکی ما خص از دیگری نیست بلکه هر چه امکان است متعلق مشیت است و مشیت او است و هر چه مشیت است مقارن
امکان است و مطابق او است و این مرتبه اول از مشیت است که مسمی بعلم امکانی میباشد و تردید بحرف شرط
در تعریف مذکور نسبت بمشیت اول که امکان و قوه اشیاء باشد نیست بلکه تردید نسبت بمشیت ثانیه که علم
تکوینی و مشیت ثالث که علم عینی است میباشد یعنی ان شاء ایجاد الشیء بالوجود التکوینی و العینی فعل
کما ای یخرج عن قوة الامکان الی فعلیة التکوین و العینی ان شاء تخلیته فی امکانه و مرتبته قوته لم یخرج
عن الامکان الی التکوین پس هر دو طرف تردید در این دو مرتبه ثانی و ثالث وجود میباشد پس حاصل معنی آن است که خدا
هر چه را خواهد از پرده خفای ظلمت امکان خارج کند و در عرصه روشن مکونات ظاهر کند و هر چه را نخواهد
در پس حجاب امکان گذارد و بسوی عالم نور خارج نمیکند پس مقدمه ثانیه هم که ان شاء لم یفعل باشد راجع
بموجبه و امر وجودی میباشد خداوند بر آن الله تعالی العالم **بارق زمردی** در بیان تکلم خدا است بدانکه
جمیع شرایع متفق اند بر اینکه خدا متکلم است چراکه هر شریعتی متضمن اوامر و نواهی میشود که محدث است چون
هریک از امر و نهی لفظ و خطاب است پس باید خدا متکلم باشد با آنکه در شریعت محمدیه که قرآن را کلام الله
تسمیه کنند دلیل بودن حدیث متکلم طرق متکلم را تعریف کرده اند یکی آنکه محدث کلام در جسمی
از اجسام باشد مثل هوا و غیر او دوم آنکه محدث کلام در جارحه مخصوصه باشد و تکلم در ما ده نفی عبارت
از ملکه قائم بذات نفسانیست که بواسطه آن ملکه قادر بر افاده مخزونات علمیه خود با ابراز ما فی الضمیر خود
بغیر باشد و در حق حضرت بزعم حکما که صفت تکلم را نیز عین ذات میدانند عبارت است از خلق اصوات و حروف
است در جسمی از اجسام که باشد اما بنا بر تحقیق ما که جمیع حیثیات راجع بوجه ذات است عبارت است از کلمات
انبیاء و اولیا بود از الهام و وحی در قلوب ایشان میباشد یعنی مجرد کلام نبی یا ولی الله میشود
بواجب نبوت نبی که کلمات قرآن با اینکه از زبان محمد صلعم جاری شده است انجناب بلسان حق
متکلم بآن خطابات شده بازان آیات الکلام الله بیها شده و این اطلاق مجاز نیست چراکه بمقتضای حدیث

٣١

من رآنی فقد رأی الحق جمیع آثار و افعال و صفات انسان مظهر اسم الله آیات حق است پس از زبان محمد صلعم
هرچه در شود کلام الله است هر که این امر مستصعب و سر مستتر مقنع را یابد بنور حق الیقین بر حقیقت دل و زبان
هر چه گوید صادق بود کلام الله ناطق بود و اما کلام نفسی که اشاعره بآن اعتقاد دارند با آنکه کلام عبارت
از صوت است که از زبان خارج گردد نه مجرد صور معقوله که عبارت از معانی الفاظ و کلمات است
کلام نفسی را اصلا معنی نیست چراکه لازم آید که ذات حق تعالی محل کلام و معرض حوادث شده **بارق نوری**
در بیان صفت سمیع و بصیر بدانکه حکما هر یک از صفت سمیع و بصیر که بخدا اطلاق میشود را راجع بصفت علم کرده اند
باعتبار اینکه مناط صدق آن صفت علم بمسموعات و مبصرات است و انکشاف و ظهور آنها است از برای
حق تعالی پس معنی سمیع و بصیر بنا بزعم ایشان عالم بمبصرات عالم بمسموعات میباشد و این معنی صحیح نیست
چراکه محصل این راجع ببودن لفظ علم و سمع و بصر است از قبیل الفاظ مترادفه که مسمی همه یکی است و ما قبلا
بیان کردیم که معنی حقیقی هر یک از صفات متغایر معنی دیگری است پس باید حقیقت هر یک از صفت ابصار
و سمع غیر حقیقت صفت علم باشد پس معنی صدق بصیر و سمیع بر خدا آنست که بصیر است بعیون
اولیاء خود و سمیع است با ذان اولیای خود چنانچه فرموده انا عین الله الناظرة و انا اذن الله الواعیة
شاهد بر عالمیان است یعنی خدا بذات خود سمیع و بصیر نیست تا ممکن شود سمیع و بصیر عین ذات باشد بلکه هر یک
این دو صفت مثل سایر صفات راجع بوجه ذات است و موصوف حقیقی او است نه نفس ذات بذاته
چنانچه حکما توهم کرده اند **فصل** در بیان صفت حیات بدانکه اطلاق اسم حی بخدا اتفاقی است اما
معنی حیات در حق ما عبارت از ادراک یعنی احساس و فعل یعنی تحریک است که بهره منبعث از قوای
مختلفه میباشد و اما در حق تعالی بزعم حکما نفس ادراک و مجرد فعال بدون شائبه قوه است یعنی
چون علم خدا که مبدا وجودات زاید بر ذاتش نیست و احتیاج ندارد در فعل و ادراک بقوه محرکه و انه
زاید بر ذات خود چنانچه در حق ما است بلکه علمش و فعلش هر دو بذاته است پس حیات خدا نیز عین ذات او میباشد
و اما بنا بر تحقیق ما خود حیات نیز راجع بوجه ذات میباشد و هو الحی القیوم نه عین ذات است و محصل کلام
بعد از اتمام جمیع ما فی المقام اینست که چنانچه انسان موصوف باین صفات ثمانیه میباشد و معنی هر یک
در حق انسان غیر معنی دیگر و مصداق هر یک غیر مصداق دیگری است و موصوف بجمیع آنها وجه انسان و مثال اوست

موصوف بصفات شدیده و ضعیفه لازمست
بذات شدیده ... همچنین

نه ذات انسان بتمامه و همچنین یعنی هر یک غیر بعضی دیگری است حقیقة و همچنین مراد از معانی صفات کلی
اطلاق بجد اشده است همان معانی است که در بین آن اراده شده است نه معنای دیگر یعنی هر یک
از صفات را مراتب عدیده بحسب شدت و ضعف می باشد اشد و اقوی مرتبه هر یک که عبارت از صرف و مطلق
آن صفت باشد بوجه ذات صادق می باشد و سایر مراتب ضعیفه که عبارتست از مقیدات و محدودات صفات
باشد بسایر موجودات مترتبه بعضها فوق بعض صادق می باشد یعنی صرف علم و صرف قدرت و صرف
اراده و صرف تکلم و غیر اینها یعنی مرتبه اصلی و اقصای مراتب هر یک در وجه ذات که مبدأ عالم
ما سوی است موجود و متحقق می باشد و اما مراتب محدوده آنها که هر یک مرکب از جهة وجدان و جهة
فقدان می باشد در سایر مراتب ممکنات موجود می باشد پس در جمیع اشیاء مترتبه خواه مبدأ خواه
منتهی خواه وسایط که مختلف بشدت و ضعف می باشند هر یک از صفات بوفق آن شیء متحقق می باشد
چرا که مناط هر یک از صفات و منشأ آنها عبارت از وجود مطلق که مشیة الله است می باشد چون هر یک
از ممکنات را وجودی بقدر قابلیت او عطا شده است پس هر یک از آن صفات ثابته نیز بهر یک از موجودات
مترتبه صادق می باشد لکن علم و قدرت و اراده و شعور و غیر اینها نسبت بهر یکی از آنها بنحو وجود
او است طابق النعل بالنعل یعنی حقیقت محمدیه که موجود بوجود مطلق است پس صفات او نیز بوفق وجود
مطلق است و صرف و تام و غیر محدود می باشد لهذا موصوف باجل مراتب علم و قدرت و اراده
و امثال آنها می باشد و اما سایر اشیاء که بحسب اختلاف امکانات و قابلیات آنها وجودات آنها مختلف
بحسب شدت و ضعف می باشد پس صفات آنها نیز بطبق وجود هر یک می باشد ان کان جنسا فجنسا و ان
کان نوعا فنوعا و ان کان صنفا فصنفا و ان کان شخصا فشخصا لهذا صفات هر یک از موجودات
سوی حقیقت محمدیه ناقص و ضعیف و مخصوص و محدود می باشد ملاحظه وجود مطلق که عبارتست از شعور
محض و علم محض و قدرت محضه می باشد بمنزله نور مشعشع است که در شب تاریک منبسط و ممتد
بشود و امکان مطلق که جهل محض و عجز محض و بلادت محضه است بمنزله ظلمت و تاریکی است که آن نور مطلق
در شکل مخروط مخلوط و مطابق می باشد و شک نیست در اینکه هر یک از آن نور ممتد و ظلمت محدوده
که منطبق و متضایف می باشند مراتب عدیده و افراد کثیره بحسب شدت و ضعف دارند هر چه از مراتب نور بمبدأ

بجهة که مشتعل باشد قریب و نزدیک است نور آن شدید و قوی است و هر چه بعید است نور آن ضعیف و ناقص است
و مراتب ظلمت بعکس آن است یعنی هر چه بمبدأ انوار نزدیک است کم و ضعیف می باشد و هر چه از مبدأ
دور است قوی و شدید می باشد و هر یک از وجود و ماهیة مطلقتین که بمنزله نور و ظلمت به منطبقتین می باشد
شبیه به مخروطین متعاکسین هستند عظیم و بزرگ مخروط وجود منطبق بنقطه راس مخروط ماهیت و قاعده
عظیم و بزرگ مخروط ماهیة منطبق بنقطه منتهای مخروط وجود است قاعده وجود در اعلی علیین و قاعده ماهیة
در اسفل سافلین می باشد و مراتب وسطی از هر یک متناقص و متزاید متطابق می باشند و در وسط کلیتین
مخروطین متساوی می شوند چنانچه قاعده مخروط وجود که حقیقت محمدیه ص می باشد متصف بصرف علم و
صرف قدرت و صرف اراده و غیر اینها می باشد و اضداد این صفات از غایت نقصان و ضعف منتهی
بنقطه جهل می باشد همچنین قاعده مخروط ماهیة که حقیقت ابو بکر است از هو است نهایی از دنیا و ادبار موصوف
بصرف جهل و صرف عجز و صرف [illegible] و غیر اینها می باشد و اضداد کمالیه از غایة ضعف بحدی رسیده
که تعبیر بنقطه راس مخروط وجود می شود و باقی مراتب متسلسله که عبارتست از وجود عقل و جهل می باشد
هر یک مرکب و متعدد از جهة علم و جهة جهل و جهة قدرت و جهة عجز و جهة اراده و جهة ترک می باشد پس جمیع
مراتب صفات کمالیه منطابق بجمیع مراتب وجود مطلق می باشد کلا فکلا جزءا فجزءا و همچنین جمیع مراتب
اضداد و نقیضه جهلیه منطابق بجمیع مراتب ماهیة مطلقه که امکان مطلق است کلا فکلا فردا فجزءا می باشد
فهذه تلک التحدید قد تبین الرشد من الغی فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر و بعبارة اوضح در این مقام اینکه
مبدأ عالم ما سوی که وجه ذات است عبارت از هیکل توحید و صورت انسانیه می باشد که مسمی بانسان
کبیر است و آیه فطرة الله التی فطر الناس علیها اشاره بآن فطرة اولیه است و هر چه انسان صغیر
از سمع و بصر و علم و اراده و حیات و تکلم و غیر اینها دارد آن انسان کبیر نیز دارد و صورت در زیر دارد
هر چه در بالا است حدیث قد علم اولو الالباب ان ما هنالک لا یعلم الا بما هیهنا و حدیث تشیر الادوات
الی نظائرها و غیر اینها از اخبار دال است بر اینکه هر چه در عالم و زمان موجود است نظایر هر یک در
عالم جبروت که مبدأ عوالم ثلث و در عالم ملکوت که وسط آنهاست با زمود خواهی علی اشرف
می باشد چرا که مراتب اشیاء موجوده مترتبه چنانچه سابقا بیان کردیم از قبیل عکس است باید هر چه در عکس

موجود است در عالم کبیر هم موجود باشد پس انسان صغیر که عکس و مثال انسان کبیر که وجه الله است میباشد
هر صفتی از صفات کمال که در انسان متحقق میباشد در انسان کبیر بنحو اعلی و اشرف و اکمل متحقق باشد
و از اینجا معنی فقرات زیارت جامعه آثارکم فی الآثار و نفوسکم فی النفوس و اجسادکم فی الاجساد
و قبورکم فی القبور معلوم میشود چرا که صرف و مطلق و اکمل جمیع صفات و افعال در حقایق ائمه ما که
مصادیق نحن صنایع الله و نحن صنایع الله میباشند متحقق و موجود میباشند و مقیدات و محدودات
آنها در سایر موجودات بحسب اختلاف مراتب و درجات آنها متفاوت میباشد و اوصاف هر یک
از اوصاف در طینت ائمه اثنا عشر موجود است در وجود آنها و فاضل آن طینت در سایر طینتها موجود است
پس کل شیء فیه معنی کل شیء صحیح میباشد لکن با تفاوت و اختلاف بحسب شدت و ضعف الاکمل للمبدأ
و الاضعف للمنتهی و البالغ للوسائط بمقدار کل واحد من تلک الوسائط المختلفة بالشدة و الضعف و قلة
و کثرة موافق لمقدار متعلقه و ظرفه صغرا و کبرا رق الزجاج و رقت الخمر فتشابها و تشاکل الامر
فکانما خمر و لا قدح و کانما قدح و لا خمر یعنی وجود بمنزله شراب و ماهیة بمنزله شیشه است که ظرف
اوست و درد خمر در زجاج مکدر و صاف او در صاف دیده میشد پس بدن انسان و جسم او که مکدر
و کثیف است ظرف روح حیوانیه و شیشه این شراب است و نفس انسانیه قلب او که ظرف روح
نفسانی و زجاج اوست الطف از بدن و روح حیوانیه است و فؤاد انسان که وجه ذات و محل روح
انسانی است اصفی و ارق از قلب و روح نفسانیه است و چونکه مرتبه اعلی که فؤاد انسان باشد وجود او
که خمر است اصفی است و شیشه او که زجاجه است الطف است بحدی که از غایت صفا فرق میان هر یک
از دیگری متصور نمیشود بلکه شباهت هر یک بدیگری است گویا که هر دو امر بسیط شود
و از ترکیب خارج شده است و از شدت رقت و لطافت هر دو خمر یا هر دو زجاج شده لهذا امر مشتبه
میباشد و فرق نمیشود که خمر است زجاج نیست یا بعکس یا هیچکدام نیست یا هر دو معا شیئی واحد است و اما در مرتبه
سفلی که بدن و روح حیوانیه باشد چونکه هر یک از وجود و ماهیة ضعیف و ناقص شده است لهذا هر یک ممتاز
از دیگری دانسته میشد و رقت و لطف حاجب یا دیگری نگشته بخلاف بدل ... الله که حاجب ... را نشود
و میانه هست و چون این مراتب ثلث را که عبارت از جسد و نفس و عقل انسان باشد که بعضی الطف و اصفی

از بعضی است هم بدین معنی آیه الله نور السموات و الارض را بهمان مراتب تطبیق باید کرد بدانکه شیشه
که نور سموات و ارضین است سابقا بیان کردیم که او را سه مرتبه میباشد که عبارت از عوالم ثلث باشد
و عالم ملک که عبارت از عالم ابدان و اجسام باشد عبارة از مشکوة است مثل نوره کمشکوة
و هو بدنیت مثل مشکوة است که ظاهر است در آیه فیها مصباح المصباح اشاره است بعالم دهر که عالم
نفوس و عالم سرمد که عالم عقول است مصباح اول عبارت از نفوس مصباح دوم عبارت از
عقول است و آیه فی زجاجة الزجاجة اشاره بمحل و ظرف آن دو مصباح است که عبارت از دهر و سرمد
باشد چرا که دهر محل نفوس و سرمد محل عقول است چنانچه زجاجه محل مصباح است و همچنین ابدان محل اجسام
چنانچه مشکوة محل زجاجه و ظرف او است خلاصه اجسام محل نفوس و ظروف آنها است و نفوس هم
ظروف عقول و محال آنها است چنانچه مشکوة محل زجاجه و زجاجه محل مصباح است و همچنان نفس
الطف از جسم و عقل اصفی از نفس است چنانچه زجاجه انور و اصفی از مشکوة و مصباح انور و ازهر از زجاجه است
آیه کانها کوکب دری اشاره بمثال مطلق که حقیقة محمدیه و در زجاجه مصباح مشیت است میباشد که
عبارت از عالم سرمد که ظرف وجود مطلق است از غایت لطافت و لطافت نقطه علم و کوکب دری
که اصل و دانه شجره نبوت است بعبارت دیگر شجره مبارکه عبارت از شجره مشیت است که جمیع مراتب ثلثه
که اغصان کلیه و جزئیه او باشد چنانچه سابقا در توحید شجره بیان کردیم و آیه لا شرقیه و لا غربیه
اشاره باینست که این عالم سرمد بین العالمین میباشد یعنی در میان عالم دهر که مشرق نور وجود
و عالم زمان که مغرب آن نور است متحقق میباشد یعنی از اوصاف هر یک از عالمین منزه و مبرا
میباشد و آیه یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار نور علی نور اشاره باینست که حقیقة محمدیه که محل مشیت
و شجره وجود نبوت میباشد از غایت اختلاط اتحاد و امتزاج با مشیت که همراه زجاجه است بحدیست
که اگر از نار مشیت چیزی او را مس نکند و مماس نگردد خود بخود مثل آتش افروخته و مشتعل میباشد
از غایت صفا و رقت و لطافت گویا که خود نار مشیت است چنانچه در معنی رق الزجاج و رقت الخمر
سابقا بیان کردیم یعنی زیتش که محل مشیت و زجاجه آن است بمرتبه صفا و لطافت دارد که
اگر آتش مشیت مماس نشود باز مضیء و مشتعل میشد الحمد لله الذی هدانا تفسیر هذه الآیة و هو از النور

نعم یهدی الله لنوره من یشاء **اصل دوم** در بیان معنی عدالت و حکمت که اصل ثانی از اصول خمسه یا نبوت که
این رساله مرتب بر آنها است بدانکه عدالت و حکمت بنا بتقریر حکما و تعبیر اینها عبارتست از ایجاد موجودات
بوجه احکم و طور اتقن میباشد بنحویکه مترتب باشد بر هریک منافع خود و مندفع باشد از هریک مفاسد او چرا
که حکمت بدو معنی اطلاق میشود یکی علم تصوری تحقیقی یقینی که شبهه در تصدیق با آنها نباشد محض متحقق و دیگر عبارت
از فعل محکم است بوجه نظم جامع کل ما یحتاج الیه از کمال هر مرتبه از مراتب موجودات فی تلک نشئة در آنکه
اول شیء عالم است که جمیع اشیاء ما هی علیه بعلمی که اشرف انواع علوم است چرا که علم حق بنظام وجود
مبدأ نظام کل است و علمی که مبدأ وجود کل است اشرف از علم مستفاد از وجود است و اما افعال خدا
در غایت احکام میباشد اذ اعطی کل شیء خلقه ثم هدی والنعم علیه بکل ما هو ضروری بکل ما هو زینته و تتمه ان
لم یکن ضروریا فضلا کتقویس الحاجبین و تقعیر اخمص القدمین و انبات اللحیة الساترة و تسطیح الشرفة الکبد
غیر از اینها از لطایف که خارج از حد وصف حصر در حیوان و نبات و جمیع اجزا عالم میباشد پس حق تعالی
عطا کرده است بهر شیئی قوه که حفظ کند بواسطه او کمال موجود خود را و قوه دیگر که حرکت کند بواسطه او بسوی کمال
مقصود خود و کامل کرده است اینها را بعشق که ودیعه گذاشته او را در هر یک از اینها که بواسطه او طلب
کند کمال اکمل از خود را و محفوظ ماند نسبت کمال او و همچنین ودیعه گذاشته در او شوق را که بسبب او
التفات کند بسوی آن قصی از جهت نفاذ کند او را بطرف کمال ممکن در حق او و شوق ما بین کمال
او و منجر شود بواسطه او نقص او و شوق مرکب از لذت از جهت ادراک مشتاق الیه که اثر وصول
باشد و از الم از جهت ادراک فقدان حقیقی که حصولش عین وصول است میباشد هر شیئی که اتم ادراکا
میباشد او فرع عشقا و اکثر شوقا ینابد خلاصه سبب وصول هر مطلب عشق است همچنانکه ذات هر شیئی التی اشیا است
با آن شیئی و غیر امور ربما از نزد او و چونکه ثبوت هر شیئی از برای شیئی فرع ثبوت او است از برای نفس
ذات خود پس همچنانکه عشق ذات هر شیئی مبدأ عشق با اشیا است که محبوب و مختار در نزد او میباشند
پس ما ادرک عشق بذات خود بذاته با شیئی از هیچ شیئی لذت نیابد و عشق عبارت از شعور بکمالات است
پس شعور هر کس بوجود ذات خود اصل سعادت او است چرا که مبدأ شعور او است و منشأ ادراک
هر خیر و کمال او است چون این مقدمات دانستی پس بدان که حکمت خدا که عبارت از ایجاد موجودات

بنحو اتم

بنحو اتم و اتقن و بوجه احکم و اصلح میباشد مشتمل گردد بر عشق که باری در کل ذرات است وجود حق تعالی عبارت
از فیضان وجود است بهر چه قابل او است بدون منع و تعویق یعنی جواد حقیقی کسی است که اعطا او از
برای تحصیل اولویتی که عاید بذات او شود نباشد والا پس اعطای او جود و کرم نمیشود بلکه حقیقه معامله و
استفاده میباشد پس کامل الذات نمیشود و محتاج بجبر نقص خود باستکمال میباشد چونکه حق تعالی کمال الکمال
نقص و تمام بلا قصور و فعل بلا قوه است پس فعل و منبعث از ذات او و کرم منتهی از ذات او
حقیقت او میباشد بدون شبهه و بغیر ذات و با سوای غیر علة نفس باشد بلکه فعلش عین حقیقی میشد
بذات بذاته است و چونکه فاعل مختار که بقصد تعیین احد طرفین از فعل و ترک میکند که هر یک نسبت
بذات و قدرت او علی السویه است باید مرجحی از برای تعیین احدهما متحقق باشد ان طرف
در نزد او متحقق و اولی باشد و از مرجح از برای فاعل شود پس ترجیح مقدم بر اراده فاعل است
پس فاعلیت او مستفاد از غیر شود و ذات بذاته او معطی نباشد بلکه بغیر ذات خود معطی شود
پس محتاج بغیر شود در صفة کمال که فاعلیت او باشد پس غنی مطلق نمیباشد و حق غنی مطلق باید
فعلش بواسطه اراده زائده بر ذات نشود بجهة امتناع وجود شیئی اشرف از ذات او با آنکه
داعی بر فعل و باعث بر او باشد همچنانکه حق تعالی از جهة ذات غنی است همچنین از جهة فعل غنی
از غیر ذات میباشد پس او است غنی مطلق و کل ما سوی محتاج والله الغنی وانتم الفقرا الیه هذا
این تقریر ترجمه عبارات ملا صدرای شیرازی است که در مبدأ و معاد در معنی معاد عدالت
و حکمت نقلیات بیان کرده است و بخندد هر ذی هوش میباشد و اما دلیله حکمت بمعنی اول
که علم تصوری تعقلی یعنی باشد در حق خدای تعالی صحیح نیست چرا که ما قبلا بیان کردیم که علم خدا با اشیا
عین موجودات عینیه آنها است نه سابق بر موجودات آنها و معلوم برآنها نیست تا آنکه در حق او
وارد است که حقیقتا تصور و تفکر و تخیل و توهم نمیکند بلکه تصور او هر شیئی را عین ایجاد آن
شیئی است نه سابق بر او و اذا اراد شیئا فیقول له کن فیکون پس اراده حق از شیئی عین
وجود او است از قبیل در این مقام بخلاف انسان که اول تصور شیئی و عزم او میکند
بعد اقدام بر ایجاد او میکند اما خدا را تصور مقدم بر وجود شیئی نتواند شد چرا که تصور شیئی عبارت

از حصول صورت شیخ اوست در ذهن پس باید اولا مصداق آن صورت که عبارت از ذوی الصور باشد
موجود در خارج شود بعد بنابر اختراع صورت او کرده در ذهن حاصل شود چونکه قبل از تصور انسان هر شیئی
را مصداقی در خارج موجود میباشد پس حاضر است و ممکن است که تصور انسان مقدم بر ایجاد متصور
چه که در خارج مصداقی از این نوع وجود دارد نمیباشد بخلاف حق تعالی که او در تصور پیش از ایجاد شیئی ممکن نیست
چرا که حصول صورت شیئی فرع وجود ذی الصوره است و قبل از وجود او که منشأ انتزاع آن صورت است
حصول صورت ممکن نیست والا تقدم شیئی بنفسه لازم آید چونکه ثابت شد بمفاد کان الله ولم یکن معه
شیئی وجود هر شیئی مسبوق و متأخر از ذات قدیم اوست لهذا در حق خدا تصور و تفکر و اراده مقدم
بر وجود شیئی ممکن نیست بلکه تصور حق عین وجود شیئی است چنانچه در باب تقدم بیان کردیم که وجودات اشیا
عبارت از مراتب علم خداست پس وجود هر شیئی عین علم او است وجه نهم آنکه افعال خدا همه مقتضای
حکمت و نهایت بجا میباشند چرا که معنی عدالت لغة وضع شیئی در موضع له حقیقی اوست پس هر ذره از ذرات
ما سوی و هر فرد از افراد عالم بطبق امکان و قابلیت ذاتی خود بوده لزوم و ضرورت وجوب صفت
رحمانیت که استوی الجمیع ما تحت عرش دارد که هر ذی حق را حق او عطا کند ثابت و متحقق میباشند نه اینکه
بعضی از افعال او تعالی ضروریات و بعضی فضلیات و از برای زینت است و امثله مذکوره از نقوش
حاجبین و امثال او نیز از راه ضرورت و لزوم است نه از برای زینت و فضیلت چرا که هر یک از اجزاء
مرکب اگر چه نسبت بکل ضروریست که ذاتی و ضروری شد مثل جنس و فصل و لوازم ماهیت و وجود آن شیئی
بلکه جاریست که از اعراض عامه یا خاصه که مشخصات ماهیت مخصوصه شیئی میباشند نه ماهیت نوعیه و بملاحظه
این امر عرضی با لا اضافه بنوع صحیح است قول باینکه هر یک از آن عوارض زینت و فضیلت و تفرع است
یعنی در مرتبه ذات شیئی که مرکب از جنس و فصل است هیچیک معتبر و ضروری نیست بلکه جمیع آنها از کمالات
ثانویه آن شیئی است لکن هر یک از اعراض نسبت به افراد نوع خود با قطع نظر از اضافه بنوع افراد ابدا
نه عرضی سواد و بیاض مثلا اگر چه هر یک عرضی است نسبت بجوهر و خارج از حقیقت او است لکن نسبت
بافراد خود ذاتی و ضروری است چونکه این مقدمه را دانستی پس مراد آن که هر یک از اعضای انسان از اکثر
چه نسبت بمجموع بدن و شکل مخصوص که هر یک از آنها میباشد زینت و فضیلت و کمال زاید بر اصل

ذاتا

ذاتا و نیست لکن هر یک در حد محل خود با قطع نظر از اضافه و نسبت بکل ضروریست فلهذا هر یک نوع خاص و
شکل معین لازم است بجهت آنکه چنانچه مجموع با مجموع جمع را حق خاص و شغل مخصوص میباشد همچنین است
نجدا که حق ورا با و بدن همچنین هر یک از اعضا حقی میباشد غیر حق دیگری که عبارت از ملکات خاصه
آنهاست پس خدا را نیز لازم است که حق هر یک را با و عطا کند پس تجلی ابرو اگرچه زینت حسن است لکن نسبت
بخود ابرو کمال ذاتی اوست اگر کمال ابروی شاهان کج نبود قد عاشقان را چه خمیده مینمود اگر راستی
قامت شان نبود صدق و راستی حامیان را که اعتقاد مینمود که حکم علی الاطلاق ظلمت کفر زلف را
حجاب و رفعه ایمان حسن خوبان می‌نمود پس تعرف الاشیاء باضدادها و اگر که ادراک مینمود غرض آنست که
هر یک از اعضای انسان حتی موی ظاهراً زاید و موی ناصیه نیز سری حکمتی دارد لا یعلمه الا الله والراسخون
فی العلم غرض مجرد زیبایی و تجلیه نیست بلکه ضرورتی است دارد وجه ششم آنکه حافظ هر یک طبایع اشیا
صور نوعیه شخصیه یا قوای جسمانیه آنها نیست چنانچه آن فاضل بیان کرده بلکه حافظ و ملک حقایق اشیا از
اراده و مشیت الله است نه طبیعت هر یک چرا که طبیعت هر یک از اشیا ممکن است محتاج بغیر است در
تحقق و تقرر با قطع نظر از وجود واجب الوجود که هیچ شیئی را ثبات و بقا نیست بلکه حفظ و بقای
جمیع ممکنات بمشیت واجب تعالی میباشند نه شیئی دیگر از قوای جسمیه یا غیر آنها ان الله یمسک السموات والارض
ان تزولا فالله خیر حافظا و هو ارحم الراحمین وجه چهارم آنکه عشق و شوق سبب حرکت و باعث
نیل بمقصود نیست بلکه بمقتضای لا تهدی من احببت ولکن الله یهدی من یشاء و بمفاد وما تشاؤن الا
ان یشاء الله و بمضمون لا حول ولا قوة الا بالله و غیر آنها از آیات دلالت دارد با آنکه موصل بسوی
مطلوب اراده خداست نه اراده عبد یا عشق او و خلاصه منشأ جمیع آثار صادر از جمیع اسباب تابعه یا صحه
مشیة الله است و با شر هر یک باراده خداست نه شیئی زاید بر او چرا که سابقا بیان کردیم که هر یک موجودات
عبارت از مراتب مشیت و فعل خداست پس منشأ آثار یعنی اراده حق جز زینت لا مؤثر فی الوجود الا الله
وجه پنجم آنکه در مرتبه ذات هیچیک از صفات عشق محبت و ابتهاج و شوق و غیر آنها از بار او و صفات
محقق نیست چنانچه مراد از عدم مراد را سابقا بیان کردیم که ذات منزه از صفات است بلکه منشأ جمیع صفات
وجه ذاتی و مثال ذات میباشد چرا که مناط عشق سبب محبت به ادراک جمال حسن که عبارت از وجه اوست

میباشد هر چه دارد بدو میگویند عشق از او خبر دارد دل نسیج چشمه چشم است خون جگر از دیده ریزد و حاصل آنکه مرتبه
اطلاق صرف عین نا شعوری است و مرتبه امکان محض که قید و تعین صرف است مقام غفلت و نا حضوری
پس مقام محمود مرتبه بین الامرین که وحدت ذات و شال دهست میباشد دویم ششم آنکه قول ثانی در
دو تقریرات آن فاضل لحجی یعنی فاعل مختار اگر محتاج بمرجح خارج از ذات خود باشد در ترجیح احد طرفین
نقص ذات لازم آید پس باید اراده اش عین ذات باشد نه زاید بر ذات و فیه مفاسد بیاید بحکم دو وجه
اول آنکه اگر ذات بذاته معطی و موجد شئی باشد لازم آید عطای ذات و ایجاد او که فعل او است عین
ذاتش باز منسلخ ذات باشد پس تشبیه لازم آید دوم آنکه اراده اگر عین ذات باشد باید قدیم باشد و حال
آنکه حادث و مسبوق بذات قدیم است سیم آنکه اگر چه شئی عین ذاتش باشد پس ذات فقدان عطا
و نقص ایجاد و اعطا شود و بنا بر عین فعل و عین مفعول بعکس شود تعالی الله عن ذلک چهارم آنکه ایجاد
آثار باید بتوسط اسباب ممکن نیست یعنی عادت الله جاری شده است که از جهت نقصان ممکنات در
مرتبه ذات و احتیاج که ایجاد هر شئی باراده زاید و حادثه کند چرا که ذات از فرط مرتبه و کمال
مباشر فعل حادث نتواند شد پس نفی ایجاد فاعل و عطا بمرجح خارجی از جهت نقصان کمال فاعل و مستلزم
احتیاج او بغیر نیست بلکه مفعول از غایت نقصان محتاج جدا در از ذات و حد نفع نتواند شد
بلکه بجهت هر شئی موقوف باراده فاعل است نه بذاته و چرا که ذات اگر مباشر و مقارن فعل حادث
باشد حدوث ذات قدیم لازم آید پس عدم مباشرت ذات از غایت کمال و مرتبه است نه از جهت نقصان
پس قول آن فاضل که ایجاد غنی مطلق اگر بغیر ذاتش باشد محتاج بغیر میباشد و نقص کمال ذات لازم آید
باطل است اگر این احتیاج از جهت نقصان مفعول است که بواسطه اراده زاید موجود نتواند شد نه
از جهت نقصان فاعل بلکه امر بعکس است یعنی اگر فاعل بالذات و مباشر فعل باشد نقص در ذات و حدوث
او لازم آید پس باید غنی مطلق عطا او اراده زایده باشد نه بذات خود و الا پس غنی مطلق نشود بلکه
ذاتش مقرون بفعل و مربوط باو گردد اشعار بآنکه قدیم با فعل حادث بالذات باطل است پس کمال اعطای
آنست که عطا را احداث کند از لاشئی نه آنکه عطا او بالذات باشد چرا که این منافی مرتبه قدم مطلق
و عدم ربط او بحادث است پس فاعل آن فاضل بتخیل خود اختراع کرده است که معطی شئی فاقد شئی بالذات شود قول

و قول او منظم ذات باشد از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش باشد و باطل گردید بعد از این بدانکه معنی مرکب
از عدالت عامه و خاصه در اوایل کتاب بتفصیل تمام مکرر بیان شد دیگر اعاده موجب تطویل است کشف المعانی
مقصد از ابطال اقوال و دفع مفاسد کلام و با مراض جهل و خطای غافلین بهمان روا شفا است **اصل سیم**
در اثبات نبوت است بدانکه نبوت چنانچه در مقدمه کتاب بیان شد بر دو قسم است نبوت مطلقه
و نبوت خاصه اما اول عبارت از اثبات ضرورت وجود انسان کامل که مظهر عقل کل است میباشد در هر
زمان از ازمنه و این مطلب بوجوه چند ثابت میشود وجه اول آنکه در باب سابق بیان کردیم که هر ممکنی از
ممکنات نوع و ترکیبی مرکب از جهت وجدان یعنی وجود که خیریت و جهت فقدان یعنی جهتی که شریت
میباشد و هر یک از این دو امر مراتب بحکم شدت و ضعف دارد و جهت وجود در هر مرتبه داعی بر خیر است
و جهت عدمیه داعی بر شر و رذالت است چرا که از کوزه همان برون تراود که در او است از نیک خیر نیک تراوند
و از بد غیر بدی نیاید پس در هر شئی از اشیا موجوده قوه میباشد که بیکی میل بجانب و بیکی میل بجانب
کند و بهر طرف که مایل شود از مبدا کل آن طرف آنا فانا امداد میرسد پس آن قوه قوت گرفته
قوه دیگر ضعف یابد در اول فطرت بمقتضای عدالت و حکمت خدا در هر موجود آن دو قوه متساوی
و برابر میباشد و بعد اشخاص رخ بهر طرف که میل کرد آن غالب و ظاهر میشود و دیگری مقهور و مغلوب
میشود نور بان هر نوری بان را طالبند ظلمانیان هر ظلمانی را طالبند هر یک بطرف مبدا خود مایل و جاذب
میباشد هر مرتبه از مراتب وجود که مناط عقل است بمدارج کمالات بطرف مبدا خود که عقل کل است
صاعد و مترقی میباشد و همچنین مرتبه از مراتب عدمیه که مناط جهل است بدرکات نقایص بطرف
مرجع خود که جهل کل است هابط و متنزل میباشد یعنی هر یک از مراتب سلسله طالب کمال فوق خود
تا در اینجا میباشد نور و معانی تحت خود نیز میباشد مبدا سلسله عقول که عبارت از ارباب یمین
و مومنین است مسمی برحمان و عقل کل و کلمه علیا و امیر المومنین میباشد و مقام او در عالم لاهوت است
و مبدا سلسله جهل که عبارت از ارباب شمال و کفار است مسمی بشیطان و جهل کل و کلمه سفلی و مهر شقاوت
یعنی عمر میباشد و مقام او در اسفل سافلین است و ذات علی محمد میباشد و ذات عمر ابوبکر است
و هر یک از این سلسلتین منقسم بعوالم ثلث میباشد عالم سر که محل عقل کل و عقول جزئیه است یعنی

ملائکه سموات در مقابل او که ضد اوست عالم سرمد که محل جهل کل و جهول جزئیه است یعنی شیاطین ذرات می‌باشد
و عالم دهر که محل نفس کل و نفوس جزئیه است در مقابل او که ضد اوست عالم دهر که محل نفس جهل کل و نفوس
جهلیه جزئیه است می‌باشد و عالم زمان که محل اجسام و ابدان نفوس کلیه و جزئیه است که عبارت از
ملائکه انس و انبیاء و اتباع ایشان باشد در مقابل این که ضد اوست عالم زمان که محل اجسام و ابدان
نفوس کلیه و جزئیه جهلیه است می‌باشد که عبارت از شیاطین انس و انبیاء جهل و اتباع ایشان باشد و هر یک
از این عالمین سابقین در طرف فوق و اعلی بحسب رتبه می‌باشد و هر یک از عالمین ضدین در طرف
تحت و اسفل بحسب رتبه می‌باشد و اما این عالم اخیر یا ضدین متقارن و مخلوط و متکافئ در رتبه می‌باشند
و مقام این عالمین یا بین در میان آن طرف فوق و طرف تحت که برزخ عالمین است می‌باشد که مجمع
البحرین و مصداق یوم التقی الجمعان است بحر عذب عالم عقول و بحر اجاج عالم جهول جمع حق اول
و جمع باطل ثانی است عالم نور و عالم ظلمت و بهشت و دوزخ و ایمان و کفر و غیر اینها از اضداد حقه و اضداد
باطله راجع با این عالمین می‌باشد و حقتعالی این دو سلسله را در عالم زمان در یکجا نیز جمع کرد لیعلم ایهم
احسن عملا لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة هر یک از مراتب عقل و مراتب جهل را
مظهری و موقعی در زمان می‌باشد که مسمی بعاقل و جاهل است و در آیه مواقع النجوم اشاره است
بمواقع عقلا که مواقع نجوم عقول می‌باشند و جاهلان که مواقع نجوم جهل می‌باشند و این دو سلسله
که بشکل مخروط و طالبین با هم منطبق می‌باشند چنانچه سابقا مفصل گذشت در وسط شکلین که عبارت
از ارض و مرکز عالم باشد هر یک از جهت قوه و جهت با هم متساوی می‌باشند و هر یک از مراتب
ما فوق ارض جهت وجهش قوی و زاید بر جهت است و جنبه جهتش ضعیف و مغلوب می‌باشد لهذا انها که
عبارت از ملائکه سموات باشند دائم در اطاعت خدا و در فکر و ذکر و تسبیح هر یک بطور خاص
و نحو مخصوص می‌باشند هرگز غفلت و معصیه از ایشان ها در نمی‌شود و یا زهر یک از مراتب ما تحت ارض که
عبارت از شیاطین درکات جهنم اند جهة او قوی و زاید بر وجه است و جنبه وجه ضعیف و مغلوب است
لهذا همیشه انها در معصیت خدا و در غفلت می‌باشند و اما وسط سلسله بین که عبارت از اجسام
از جنبه و حوادث زمانیه باشند جنبه وجه و جنبه جهت هر دو برابر و متساوی می‌شوند و بهمین تساوی سلسلتین در

و مختلف

و مختلف شده انسان و جماد و نبات و جماد در یک مجمع اشخاص جمع می‌باشند لهذا هر نوعی از انواع مولد ثلث
مجمع اصناف و اشخاص خود مکلف و محتاج با رسال رسل و انزال کتب مشتمله بر اوامر و نواهی که هر یک کاشف
از مصالح و مفاسد واقعیه است می‌باشد تا بمفاد آیه و هدیناه النجدین طریق حق و طریق باطل معین و آشکار
شود و فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر هر که خواهد اختیار جهت میل بطرف داعی خیرات که جنبه وجود
عقل است بکند تا امداد از مبدا عقل بشود رفته رفته جنبه وجه قوت گرفته باستکمال آید و جنبه جهت ضعف
در منهلک شده و از وسط تساوی قوتین خارج شده داخل در سلسله ملائکه و مقامات علیین شود و
یا هر که خواهد اختیار جهت میل کاذب داعی شرور که جنبه جهت و جهل است بکند تا امداد از طرف مبدا جهل
رسیده رفته رفته جنبه جهل قوت گرفته خارج از وسط سلسله گشته و داخل در سلسله شیاطین و درکات جهنم
بشود و از اینجا که مرتبه وسطی که عبارت از حوادث زمانیه باشد محل نزول خیرات بمفاد آیه تنزل
الملائکة والروح فیها و آیه و نمدهم بالف من الملائکة و موقع ورود شرور بمفاد آیه ان الشیاطین لیوحون
الی اولیائهم و آیه من شر الوسواس الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس می‌باشد یعنی محل آثار و افعال
هر یک از ملائکه سموات و شیاطین درکات که عبارت از صور علمیه لوح محفوظ حق و صور جهلیه لوح باطل
خیال باشد عبارت از مجالی و مرایای غبرآء ارض است که منشا تکوین جمیع ابدان عقلیه و جهلیه
مظهر آثار هر یک از عقول و جهول است چرا که لب ما ارض که مرکز عالم و مرجع وجود می‌باشد
بمنزله مرآت است که عکوس و اشباح هر یک از عالمین در آنجا منقسم و واقع می‌شود و جمیع این
صور مرتسمه در لوح ارض که عبارت از جمادات و نباتات و حیوانات باشد هر یک نوع است صور جنبه صحیحه
و صور قبیحه اگر چه و هر یک از جنس زمان نیز مراتب شده و متفاوت بحسب اختلاف مراتب عقل و جهل می‌باشند
بعضی مظهر عقل کل و باقی مظاهر عقول جزئیه و بعضی مظهر جهل کل و باقی مظاهر جهول جزئیه می‌باشند چرا که
هر یک از مراتب مظاهر عقل و جهل غیر از مطلق و صرف هر یک که متصف بعقل کل و جهل کل است ناقص
و جزئی می‌باشد در تشخیص مصالح و مفاسد و تمیز منافع محتاج است بشد چنانچه که کل افراد باقیه و محیطه و ...
و درین النوع است که مرتبه افراد ناقصه و مکمل انها می‌باشد لهذا هر یک از مظاهر سلسلتین در هر زمان
محتاج بوجود مربی کامل و مدبر عاقل که مظهر عقل کل و جهل کل است می‌باشند و آن شخص را نبی امت و رسول

در رشد و هادی و دلیل میباشند که مقتضای عقل کل جهة تمشیت امور دین و دنیای اتباع خود از عقول ناقصه جزئیه
و ناظم این جمع بوده محاسن و قبایح افعال امت خود را مشخص کرده راهنمائی کنند مثل آدم و نوح و عیسی و موسی
و امثال ایشان که در هر زمان وجود یکی ضرور و لازم بوده و همچنین جهة مظهر جهل کل که اوراثی جهل و هادی اضلال
گویند در هر زمان ضرورست که تمشیت و تدبیر امور اتباع جهل را داده مصالح و مفاسد دنیویه ایشان را مشخص کرده
دلیل و راهنمای ایشان باشند مثل فرعون و نمرود و شداد و خلفای ثلثه و امثال ایشان که در هر زمان
وجود یکی ضرورست خلاصه اشخاص هر نوع را هر یک کامل که اکمل افراد نوع باشد وجه سببی الا امور
دین و دنیای ایشان مختل و ضایع میشود و بعد از این بدانکه فائده اجتماع و تقارن سلسلتین در زمان
اینست که بواسطه مجاورت و مخالطه هر یک از مظاهر سلسلتین مستکمل جهة مکمل ضد خویش باشد چرا
که بمفاد تعرف الاشیاء باضدادها کمال هر یک از ضدین بواسطه ابراز و مصاحبت ضد ظاهر میشود و شد
هر یک از مظهر عقل و جهل را ابتدای مرخلق بمنزله مرکبات نقطه بود که تعبیر بنقطه بیضاء و نقطه سوداء
شده است که عبارتست از مرکز ارض و نقطه قلب عالم باشد که دانه شجره طیبه و شجره خبیثه باشد
یعنی شجره عقل و شجره جهل بعد بحسب مرور ازمنه و عبور سنین و شهور بتدریج استکمال و ترقی هر یک
از شجرها از جهة تزاید اغصان کلیه و جزئیه و اوراق و ثمار را از آنها حاصل گردد پس هر یک از اشخاص
و انواع و اجناس که عبارتست از موجودات عوالم ثلثه باشد در هر زمان در هر مرتبه خود بمجاورت
اضداد هر یک استکمال و ترقی مینمایند انبیا و سلاطین هر یک از سلاطین عبارتست از مظاهر اجناس عقلیه
و جهلیه و اصول کلیه این شجرهای میباشند و اولیا و خلفا و وزرای ایشان عبارتست از مظاهر انواع
عقلیه و جهلیه و اغصان ضعیفه این شجرهای میباشند و امم و اتباع خود که مؤمنین و کفار باشند عبارت
از مظاهر اشخاص عقلیه و جهلیه و اغصان جزئیه این شجرهای میباشند اکمل انبیا عقل نبینا محمد میباشد
و اجهل انبیا جهل که ثانی اثنین آن جناب است ابی بکر است که سلسله اجناس عقل در آن جناب بمرتبه
اقصی اعلی رسید و سلسله اجناس جهل در آن ملعون بمرتبه اعلی رسید و همچنین اوصیا عقل امیر
المؤمنین علی است و ارذل و ارذا اوصیا جهل عمر علیه اللعنه است که مراتب انواع عقل در آن مولا
بحد کمال رسید و مراتب انواع جهل در آن بابون بدرجه نهایت جهل و صرف حیله و نفاق رسید تا قصد

المحق

اشقی من عقل سلمان علیه الرحمة است و اشد اشخاص جهل عثمان لعنه الله است خلاصه در عالم امکان اشرف و اکمل و اعلم
از آن سه ال کمل ممکن نیست بلکه غایت ایجاد سلسله انبیا وجود مبارک محمد میباشد لهذا آن
جناب منصوص باسم حبیب الله گردید که هیچ یک از رسل باین اسم مبارک موسوم نشد و جمیل انبیا
بحسب علم و زهد و تقوی و مکارم اخلاق غیر ایشان از وجود عقل آن سلطان رسل بوده و جمع رسل طفیل
او و اسباب وجود او و علل معدات ظهور او که غایت از ایجاد آنها سعه و جهات رتبه ایجاد مولید
شده میباشد و غایت از ایجاد مولید ایجاد انسان میباشد که نسخه اعظم عالم اکبرست و غایت از
ایجاد انسان وجود انبیاء میباشد و غایت از ایجاد انبیا وجود خیر الانبیاء میباشد پس آن
جناب خیر الاخیار و غایت الغایات و نتیجه النتایج میباشد که بمنزله ثمره شجره منتهی میشوند
و همچنین علی خیر الاوصیاء و غایت الغایات اوصیا و باز سلمان خیر المؤمنین و غایت الغایات
میباشد و همچنین در عالم امکان مقابل این سه ارکان ایمان اخس و اجهل و اکذب از این آمده
باطله و خلفای ثلثه که ارکان کفر بودند ممکن نیست ایشان هم غایت الغایات سلاسل کفر و خسران دار شر
الاشرار و افق النافقین میباشند و جمیع سلاسل اشقیاء و انبیا جهل و خطا طفیل و مقدمات و علل
معدات این سه طاغوت و لات و عزی میباشند چرا که بمفاد آیه الطیبات للطیبین و الخبیثات
للخبیثین که لام از برای غایت است باید غایت نیک نیک و غایت بد بد باشد و معنی یخرج الحی
من المیت و یخرج المیت من الحی اینست که بسبب اختلاط و امتزاج نطف سلسله خوبها نطف سلسله
باطله مثل تزویج و تناکح مؤمنین با کافرات و کافرین با مؤمنات مثل تزویج پیغمبر ام عایشه را
و تزویج عثمان رقیه دختر پیغمبر را لازم میباید که نطفه پاک مؤمن که در رحم کافره قرار گرفت از آن
ولد مؤمن مولود شود و نطفه کافر که در رحم مؤمنه متمکن شد ولد او نیز کافر شود یعنی حق تعالی خلف
مؤمن حی را از بطن ام کافره میته خارج میکند بجهة پاکی نطفه آن ولد و همچنین خلف کافر میت را
از بطن ام مؤمنه حی خارج میکند بسبب بدی نطفه آن ولد پس باین بیان معنی یخرج الحی و آیه الطیبات
للطیبین الخ تعارض و تناقض با هم ندارند لهذا از نطفه طیب ولد طیب و از نطفه خبیثه ولد خبیث میشود
الرکون بمفاد آیه الزانی لا ینکح الا زانیه و الزانیه لا ینکحها الا زان باید مؤمن کافر زاده کافر مؤمنه را

تزویج نکنند پس توجیه سابق صحیح نمیشود در جواب گوییم معنی آیه نیست که زن زانیه خواه مؤمنه خواه کافره نکاح
نمیکنند او را مگر مرد زانی خواه کافر خواه مؤمن پس آن زانیه مورد دچار شد بحسب اطلاق لفظ زانی و زانیه مرا
که اعم است از اینکه هر دو مؤمن و مؤمنه یا هر دو کافر و کافره یا یکی کافر و دیگری مؤمن شود پس با مطلب ما منافات
ندارد یا اگر معنی آیه این باشد که هر دو مؤمن یا هر دو کافر شود پس با توجیه ما شاهد راست و معنی دیگر موافق حدیث
از برای مصحح الحی من المیت الا اینست که نطفه مؤمنین عبارت از قطرات نازله از شجره مزن است که اصلش
در فوق عرش و اغصان او معکوس بجانب ارض میباشد و چون آن قطرات بمنزله مخلوط بحبوبات و ثمار
و بقول ممزوج با آنها گردد پس هر که خواه مؤمن خواه کافر از آنها اکل کند از صلب او خارج نمیشود دیگر
مؤمن و همچنین نطفه کفار عبارت از قطرات صاعده از شجره زقوم است که اصلش در تحت ارض و
فرعش متعلق بطرف جهنم است و چون آن قطرات صاعده مخلوط بحبوبات و ثمار و بقول ارضیه و ممزوج با آنها
شود پس هر که خواه مؤمن خواه کافر از آن حبوبات بخورد خارج نمیشود از صلب او مگر کافر و این کلمات خلاصه
ترجمه حدیث است اما تأویل این حدیث اینست که اول ما خلق الله که مشیت الله و عقل کل و حقیقت محمدیه میباشد
از برای آن وجه مطلق وجوه عدیده بعدد مؤمنین میباشد که هر یک راجع بنوع امکان و قابلیت یکی از ایشان
میشود یعنی اگر چه آن مشیت مطلقه واحده لذاتها است لکن باعتبار رؤوس کلیه و جزئیه که عبارت از وجوه
متعلقه بقوابل و هیئت ممکنه متعدد و متکثر میشود چرا که صورت واحده بحسب تعدد مرایای کثیره متکثر گردد لهذا
تعبیر از این در حدیث بشجره مزن که اصلش واحد و اغصانش متعدد است گردیده است و همچنین جهل کل
که ضد عقل کل است و حقیقت ابوبکر میباشد از برای آن مطلق نیز وجوه عدیده بعدد کفار میباشد
که هر یک متعلق بمحل امکان و قابلیت یکی از ایشان میشود لهذا تعبیر بشجره زقوم شده است و اغصان
این شجرهای از هم جدا و ممتاز میباشند لکن مجمع و برزخ این شجرهای که محل نزول و صعود آثار و ثمار
آنهاست با هم مخلوط و ممزوج بحسب ظاهر میباشند مثل حوادث زمانیه و اجسام ارضیه که مظاهر
و مجالی صور حقه و باطله هر دو میباشد این کلمات در تفسیر آیه اگر چه جمله معترضه بود لکن از این
بیان فایده دیگر از برای ضرورت وجود نبی و انسان کامل العقل از برای تشخیص حبوبات شجره
عقل و حبوبات شجره جهل که منشأ تکون نطفه مؤمنین و نطفه کفار است معلوم گردید بعد از اینها

اگر به حکمت مجال او رخنه که
در نور و در ظلمت باشند

بدانکه

بدانکه از جمیع این بیانات سابقه محقق گردید که فاعل مختار تنها انسان فقط نیست بلکه هر یکی از اشخاص
نوع جماد و نبات و حیوان نیز مختار است چرا که مناط اختیار که ترکیب از وجود و ماهیت است که مناط اصل
تجرد و مس بشریت در جمیع ممکنات در هر یک بحسب حال و استعداد خود موجود است نه آنکه غیر انسان
فاعل موجب یا فاعل بالطبع یا بالقسر است چنانچه حکما توهم کرده اند و همچنین از این بیان معلوم گردید که تکلیف
الهی مخصوص بنوع انسان نیست بلکه جمیع انواع و اشخاص ممکنات مکلف باوامر و نواهی شرعیه و
محتاج بوجود رسول کامل میباشند چرا که مقتضای آیه و ما من دابة فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه
الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم الی ربهم یحشرون باید جمیع انواع موجودات
امم مختلفه باشند مثل امت هر یک از امم مرسلین از آدم نبی و هر امتی باید رسولی از افراد
که مبشر و نذیر ایشان باشد بسبب طاعت اوامر شرعیه و مخالفت نواهی شرعیه چنانچه آیه و ان
من امة الا خلا فیها نذیر دلالت دارد بلکه هر امت محتاج بتکلیف و ارسال رسل مبشرین و منذرین میباشند
و همچنین واجب است که جمیع امم مخاطب بخطابات شرعیه که مطابق فهم و لغت ایشان است
باشد و همچنین نبی هر امت باید از نوع خود باشد چنانچه آیه و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
لیبین لهم شاهد این مدعاست و چونکه خطابات الهیه باید بحسب لغه مکلفین باشد لهذا تکلیف
انس و جن بکلمات و لغات ایشان است و تکلیف انواع حیوانات و طیور بصفیر و اصوات ایشان
و تکلیف نبات بنمو و حیات و تکلیف جماد بسکون و ثبات است و همچنین نذیر و مبشر
نوعه اوست و جمیع نذر دیگر اخذ میکنند اوامر و نواهی را از نبی آدم ع بجهة آنکه ایشان خلیفه از
انبیا و غایت سایر مخلوقات است و همچنین از این بیان مشخص گردید که همچنانکه انبیای عقل از نوع
انسان و سایر انواع بعدد ایشان چهار هزار پیغمبر است همچنین انبیای جهل از اینها بعدد ایشان چهار
هزار میباشد در مقابل هر نبی عقل ضدی از نبی جهل میباشد طابق النعل بالنعل چرا که هر حقی را
باطلی و هر عاقلی را جاهلی در مقابل باید و بدون این تقابل ترجیح و استکمال نشاید و همچنین از بیان
وجه سابق تفصیل و ترتیب مذکور و وجه اثبات نبی مخصوص نیز توجیه اخر و اتقن منصوص گردید
لکن از برای زیادت توضیح و تنبیه و بصیرت نقل این احتیاج بذکر سایر وجوه زیادت بیان میکنند

وجه دوم آنکه استقرا تام میکنیم و ملاحظه جمیع انواع موجودات میکنیم بالضروره ما را علم قطعی بوجوب وجود
رسول و نبی در هر عصر از اعصار حاصل میشود چراکه می بینیم هر اهل خانه را کدخدائیست و هر سفینه را ناخدائی
و هر قومی را رئیسی است و جمع ایلی را ایلخانی و هر قریه را ضابطی است در میان موضوعات
و محمولات رابطی و هر اقلیمی را سلطانی است و هر گله را شبانی و هر شهر را شهریاری است و هر لشکری
را سرداری و هر معدنی را کانی است و جمیع اشیاء را دکانی و هر درختی را اصلی است و فصول اربعه را ایام
و صاحبقرانی ترا امر منی است و جوهر را معدنی هر فرقه را جامعی است و ذرات شعاع را مهر لامعی و نهالهای
پریشان عشاق را مجمعی گیسوئی و آن جمع غمزده گان را ابروی دلجوئی و مقیدات را مطلقی است و جمیع
کواکب را مشرقی است و نقایص را تمامی است و خصوصیات را عامی است و اجزا متجزیه را کلی است پس جمیع امم را
نیز رسالت خلاصه هر سلسله را سر حلقه ضرور و هر جمعی را جامعی لازم است و بدون رئیس عوام را
نظامی و بدون امام مرتب عقاید و افواهی نتواند شد پس اشخاص هر نوعی را مربی و مدبری کامل ضرور است
که عبارت از رب النوع باشد وجه سیوم آنکه جناب الهی تعالی از غایت تنزه از مجانست مخلوقات و از فرط
تجرد از مجانست و مشابهت ایشان نمیتواند شد ارشاد خلق و هدایت مکلفین بدون واسطه انبیا
بکنند چراکه ان الله خلو من عباده و عباده خلو منه و جهة تناسب و مرابطه ما بین خالق و خلق ممکن نیست زیرا
که ربط قدیم بحادث ممتنع است چنانچه باری تعالی میفرماید وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا
او من وراء حجاب او یرسل رسولا و مضمون هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته تا
باید واسطه ما بین خالق و مخلوقات از برای هدایت خلق لابد باشد که آن واسطه از جهة عقل و لطف
احکام شرعیه را بواسطه الهام یا وحی یا نزول ملک از حق تعالی اخذ کرده و تعلیم نفسه از جهة صورت
بمفاد انما انا بشر مثلکم آن احکام الهیه را بمکلفین و مخاطبین تبلیغ و ایصال نماید پس این واسطه را رسول و نبی مینامند
وجه چهارم آنکه بالضروره وجود اطبا از برای تشخیص امراض بدنیه و وجود صراف از برای تمییز نقود
صحیح از نقود قلب و تمیز آنها از یکدیگر چنانچه در جهان موجود است همچنین وجود انبیا از برای تمییز
افعال حسنه از افعال قبیحه و فرق حق از باطل واجب و لازم است تا نوع بنی آدم و سایر انواع از جهة
امر مبدا و معاش و معاد نظام گرفته مختل نگردد و بقای نوع انسان و سایر انواع بوجود علة مبقیه که

عبارت

عبارت از حجة الله فی الارض باشد ممکن نیست چراکه بمفاد بیمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الارض و السماء
عالم ما سوی بجمیع اجزای خود بمنزله عالم و حجة بمنزله روح و نفس ناطقه است که مربی قوای بدنیه و مدبر و
مصلح امور انسان از جهة جلب منافع و ملایمات طبایع آن قوی و دفع مفاسد و منافرات طبایع
آنها که بدون آن نظم کل و نظام اجزا عالم به ترتیب مخصوص و نظام خاص که اتقن و احسن را زوده از عالم
امکان متصور نیست ممکن نمیشود و اما اثبات نبی مخصوص و حجة الله و معرفت او بخصوصه متصور میشود
اما از برای خواص که مخصوص ایشان را امام هستند بسبب علم و معرفت باحوال آن انکار حاصل میشود
بواسطه ملاحظه اقوال حکمیه و افعال کریمه و اخلاق حمیده و مصاحب شده بمقامات مشهوده و خصال
محموده و معارف عجیبه و معجزات غریبه ایشان معرفت به بعض آن نبی از جانب خدا حاصل میشود
بلکه از برای خواص دلیلی در اثبات نبی مخصوص اتم از کمال علم و زیادت عقل نبی نیست و معجزه اقوی
و اوضح از معرفت نبی نیست لهذا چون معجزه نبی ما محمد ص قرآن که اتم معجزات سایر رسل است که مشتمل
بر اسرار علم و حکمت و معرفت از جهة معانی و مشتمل بر دقایق فصاحت و نکات بلاغت از جهة الفاظ و اسلوب
میباشد پس آن جناب از این جهة افضل رسل و اشرف ایشان و نبی خاتم گردید چراکه اتمیت معجزه
دال است و دلیل اکملیت نبی است که صاحب آن معجزه میباشد و اما اثبات نبی مخصوص و
معرفت او از برای عوام حاصل نمیشود مگر بسبب معجزه و ترتیب نشده چراکه ایشان از قدرت فهم و
تعقل مقدار علم و معرفت و سایر احوال مقدسه ایشان نیست و اما بدون علم و معرفت اتم معجزات دو
آنست که هر یک از معجزات خارج مثل عصای موسی احیای اموات و شق القمر و رجع الشمس و غیرها
احتمال سحر و جادو و سیمیا و لیمیا در او میرود بخلاف علم نبی و زیادت کمال عقل و فصاحت کلام
او که احتمال خلاف در او نیست لهذا احدی را در فصاحت قرآن و حکمت معانی از آن اشکال و شبهه نیست
چراکه احتمال سحر و خلاف واقع در کمال النفس نیست که ذاتیست و فطری و جبلی میباشد بلکه احتمال خلاف
در امور خارجه از ذات است و میرود اصل چهارم در اثبات امامت مطلقه و امامت خاصه میباشد اما
بیان دلیل بوجوه چندیست وجه اول آنکه بمفاد انا و علی ابوا هذه الامة اینست که در هیچ شیئی از اشیا
بدون اجتماع اثنین و ازدواج ابوین تکوین شیئی ثالث و تولید ولد ممکن نیست یعنی هیچ شیئی ممکن نمیشود

نگر بواسطه سببی که اینک است و دیگری تام باشد چنانچه از واحد اثنین یا کثیر ها در نمیشود بنا بر قول حکما و همچنین از احد
واحد هم جدا در نمیشود بلکه واحد از اثنین جدا در میشود چرا که ولد از ابوین شبیه از مقدمتین صغری و کبری حاصل
شود و نمی بینی که دیده تنها نشود و شخص تنها نشود و گوشش تنها دوست که هر یک سببست که کذاری است
اگر نبود فوت تا ثیر این که نتیجه است از او است حاصل نمیشد خلاصه اگر ملاحظه جمیع اجزاء
عالم منفصل بکنی هیچ شیئی موجود نیست مگر بواسطه سبب که بعد از اجتماع هر دو موجود الشیئی واحد
که فاعل تام است میباشد و تحقیق این مطلب اینست که اول ما خلق الله که حقیقت محمدیه و عقل
کل است بمنزله ابست مخلوق اول که امکان مطلق متعلق خلق شیئی ان منشعبست کم نفس
کل میباشد بمنزله ام قابل است که عبارتست از ولایت مطلقه و حقیقه علویه است پس موجود آدل
که آدم اول غیر مولود است مرکب و مجتمع با ب که وجود مطلق است و ام که ماهیه مکلفه است میباشد چرا که
آدم اول که غیر مولود است در کلام علماء انا آدم الاول اشاره باین مقام عالیست پس نبوت مطلقه
که حقیقه محمدیه است و اب و فاعل و ماده و مولد است بدون ولایت مطلقه که حقیقت علویه و ام و قابل و صورت
و لوح است متحقق و متشخص نمیشود چرا که هر یک با هم متضائف و مع میباشد و وجود هر یک در قوام و
تشخص موقوف بدیگریست پس از این بیان معلوم شد که نبی بدون وصی متحقق نمیشود بلکه
وجود هر نبی مستلزم وجود وصی است وجه دوم اینکه چنانکه هیچ خسروی و امیری بدون وکیل و وزیر
نتواند شد چرا که سلطان از جهة علو شان مباشر امور رعیت نتواند شد بلکه جمیع مهام
سلطنت و امور رعیت حواله بوزیر و وکیل است که مباشر و عامل امور سلطنت بجهة اجرای احکام
کند پس شان سلطان همین امر و فرمان میباشد اما اجرای فرمایشات سلطان بواسطه وزیر
و عامل دیوان است و همچنین پیغمبر بمنزله شاه و وصی بمنزله وزیر میباشد اصل تشریع احکام
شرعیه از طرف نبی است اما ترویج شریعت و ایصال این تکالیف بر مکلفین بواسطه وصی
خلیفه آن است و حاصل کلام اینست که نبی بمنزله و وصی بمنزله مظهر صفات و کمالات او است یعنی
یعنی نبی عکس و ولی آئینه است جمیع کمالات او از وصی بروز و ظهور میکند اما نشنیده که اکثر
غزوات و اعجب عجایب و غرایب از علی بن ابی طالب ظاهر شده و از پیغمبر ظاهر نشده و همچنین اگر حیل

و مقدار اغر

از عمر ظاهر شده نه از ابابکر چرا که محمد از فرط علو مرتبه و از غایه عزم شان بمنزله ذات قرار و ثبات است و هیچ
تغیر حالات و تبدل حرکات از انجناب واقع نبود بلکه مظهر جمیع کمالات ان جناب خیر و کمال علی بود
همچنین ابوبکر از فرط نعلیت تبه و از غایه شده تحمل قدره وفا و بمنزله ذات قرار و ثبات است و هیچ
انقلاب احوال نداشت بلکه مظهر جمیع ثبات و فتن ان منشاء اثر و حیله عمر بود همچنانکه مروی است عمر بسته
از نیابات ابی بکر بود و همچنین علی حسنه از حسنات محمد بود همچنانکه میفرماید انا عبد من عبید محمد وجه سوم
اینکه غرض از ارسال رسل و ابلاغ شرایع بقا و دوام و استمرار آنها است تا زمان بعثت نبی آخر و تا بعثت
درانیکه بدون واسطه اوصیا و خلفاء این امر عظیم که عبارتست از حفظ شرایع و ابقاء آنها باشد صورت وقوع نمی
بندد پس هر نبی را وصی ضروریست تا فوات حکمت بعثت که استمرار شریعت باشد لازم نیاید وجه چهارم
اینکه چنانکه اولاد وارث آبا و اجداد خویش میباشند میراث ایشان اموال دنیویه است و همچنین اوصیا
وراث انبیا و وارث ایشان میباشند و میراث ایشان علوم و معارف حقه است پس باید هر نبی را
بعد از رحلت خود وصی که حامل میراث علم او باشد متحقق باشد و الا این زوال فواید علم و عمل لازم
آید بلکه تحقیق در این مقام اینست که هیچیک از صفات و ذات و اعمال الحجب و جود دهری که لوح
محفوظ است تغیری و زوالی نمیباشد بلکه اختلاف و انقلاب در میان اشخاص و افراد آنها که مظاهر
آنها است بحسب زمان که لوح محو و اثبات است میباشد پادشاهان مظهر شاهی حق عالمیان مرآت
آگاهی حق خوبرویان آئینه خوبی او حسن است این عکس مطلوب او قرنها بر قرنها رفت ای تمام این
معنی بر قرار و بر دوام آب مبدل شد در این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار پس ولایت مطلقه از
در هر زمان از زمنه مظهری و قابلی در میان بنی آدم میباشد و وصی هر پیغمبر در فضل و کمال تابع اوست
که نایب در حکم منسوب غیر است با قطع نظر از نبی کلی را علمی با لاستقلال نیست بلکه در هر علم از احکام علم
از نبی بهره و اخذ از او کرده بجای او میرساند چنانچه نبی واسطه میان خالق و مخلوق است که از حق اخذ احکام کرده
بمکلفین تبلیغ میکند همچنین وصی واسطه میان پیغمبر و امت میباشد تا اجرای احکام و نشر و ترویج کند پس باید
وصی خاتم الانبیا باید بطبق آن جناب که اشرف رسل است اشرف اوصیا و افضل آنها باشد و جامع
علوم و فضایل ایشان باشد اما اثبات وصی مخصوص اگرچه اجمالا در ضمن وجوه سابقه معلوم شد

لکن تفصیل و محتاج بذکر فضایل غیر متناهیه امیرالمؤمنین ع نمیباشد و احدی از اعادی و موالی شکی و شبهه نیست
که علی عالی بعد از پیغمبر اعلم خلایق و اکمل سوابق و لواحق میباشد و فضایل آن مولا خارج از حد عدد و حساب
و حصر آنها در وسع احدی غیر از حق تعالی ممکن نیست و همچنین علوم سامی محاسن آن جناب اقوی دلیل است بر حدیث
انا مدینة العلم و علی بابها یعنی احدی را استعلام قدر و منزلت آن علی المعالی ممکن نیست گنجایش بحر در سبو
ممکن نیست چنانچه مروی است که شخصی از ابوذر پرسید که در خدمت پیغمبر گفت کشف نمی شناسم و لا
شخصی از اهل مجلس آن حضرت که دیده دید که علی ع نشسته عرض کرد که شما فرموده اید که اصدق از ابوذر در
در عالم امکان موجود نشده و حال آنکه او حالا دروغ گفت حضرت فرموده راست گفته است چراکه
علو مرتبه علی را کسی نشناسد و نمیدانند مگر خدا و پیغمبر تو یا ربکه علی را دیده کفی فی فضل مولانا علی ع وقوع الشک
فیه انه الله اما شنیدی که پیغمبر در وقت معراج دید که قطاری و کاروانی شتر در آسمان اول که بار آنها
نه انتهائی نیست و آن است جبرئیل گفت که بار این شتر ها همه پر از دفاتر و کتب است در شرح کلمات
فضایل امیرالمؤمنین ع چیزی نیست و قول این حدیث را از من گوش کن قدری تا فی التعلیم الخبر بدانکه مرکز
بسیط ارض و تراب که محل نقوش کلیه و جزئیه انواع اشجار و معادن و وحوش و طیور و نباتات
آنها میباشد عبارت از حقیقت علویه است که مظهر عجایب ازهار و گلها و غرایب اشکال و الوان
جماد و حیوان میباشد چنانچه علی ع مظهر عجایب علوم و کرامات و غرایب حالات و مقامات بود لهذا
کنیه آن حضرت ابوتراب بود یعنی چنانچه ارض و تراب علت تکون جمیع اجسام ارضیه که با اشکال و الوان
مختلفه است میباشد همچنین آن حضرت محل جمیع معارف حقه و علت ایجاد لوح محفوظ کل صور علمیه میباشد
پس ولایت مطلقه که تعبیر از آن کرده شد ارض و نقطه با بسم الله شود مبدا و علت مکونات ارضیه میباشد
چنانچه نقطه مبدا حروف مقطعه و کلمات و آیات و سور میباشد و جمیع ما فی القرآن التدوینی مندرج در
نقطه است و کامن در رتبه مثل نقطه نواة شجره که جمیع ما فیها از اغصان و اوراق کامن در غیب آن
دانه است همچنین مرکز ارض که محل نزول آثار فلکیه و ام حامله نطفه ثمرات آن آبا سبعه است
با نمند جمیع اعیان نوعیه و شخصیه میباشد و جمیع ما فی الارض از افراد موالید ثلث مندرج ارضیه
و کامن در بطن مرکز است که نقطه با قرآن تکوینی است چنانچه مقطعات حروف متون آن نقطه و کلمات

مرکبه

مرکبه شروح و حواشی است که هر یک فضایل آن مرکز و نقطه علم را شرح و بیان میکند و همچنین
نباتات و جمادات و حیوانات ارضیه هر یک شرح و بیان مرکز ارض است و تفاصیل آن اجمال است
که اظهار کمالات نقطه مرکز میکند و چنانچه کتاب قرآن تدوینی بتدریج استکمال پیدا کرده اول
آنچه از قلم کاتب در صفحه حادث شود نقطه است بعد که نقطه مبسوط شد الف و با و سایر حروف حادث
میشود و بعد ترکیب آن حروف کلمه میشود بعد از انضمام کلمات مختلفه سکه یک سطر میشود بعد صفحه میشود بعد حزب
و عشر و نصف جزو و جزو اجزا میشود بعد کتاب که جامع جمیع آن تفاصیل است پیدا شده همچنین اول
از مرکز ارض که بهمن شود دنیا لاارض که بمنزله با بسم الله است متکون شود بعد از آن معادن که
بمنزله مقطعات حروف است متکون شود بعد اصناف نباتات بتدریج متکون گردد بعد انواع وحوش
و طیور که بمنزله شروحه کتاب تکوینی است متکون شود بعد وقتیکه جمیع مقدمات و اسباب وجود آدم
که غایت الغایات است با تمام رسید و حجة خدا با جمیع ما فیها تعمیر شد پس آدم مخلوق و متکون
گردید و همچنین بمرور ازمان و فصول رفته رفته اشخاص هر یک از انواع ازدیاد و استکمال یافت چنانچه حدود
انبیا الواح صور کتاب تکوین میباشد که مدریجا آیات محکمات و متشابهات ام الکتاب که عبارت از نقطه
نامنا شد در آن دفاتر منتقش و ثبت بشد تا آنکه آن سلسله منتهی بخاتم الانبیا که بمفاد الم نشرح شد
الی انشراح لوح صدر آن جناب محمدی شد که جامع جمیع آیات کتاب تدوینی گردید لهذا خاتم است
شد و همچنین مظهر آن کتاب که لوح صدر علی ع که مصداق کتاب مبین است و جمیع مظاهر صدور
اوصیا گردید بطبق آن کتاب تدوینی جمیع آیات کتاب تکوینی که اجسام ارضیه شد بحد کمال رسید
و جمیع قرای ام القری که عبارت از کعبه باشد تمام وجه با تمام رسید و در روز خلافت علی ع در یوم غدیر
خم بمفاد الیوم اکملت لکم دینکم که اشاره با کمال صور کتاب تکوینی است و اتممت علیکم نعمتی که اشاره
با تمام صور کتاب تکوینی است در از دور و بهره کتاب بحد کمال و اتمام رسید و بمفاد فقرات علی ع انا الاول
انا الاخر و انا الباطن و انا الظاهر چنانچه مبدا الکتاب که نقطه و ام الکتاب و مرکز و ام القری که هر یک
اول و باطن کتاب میباشد عبارت از علی است همچنین منتهای آنها که مفصل و مشروح و مصداق
لا اکبر من ذلک و لا اصغر الا فی کتاب مبین شد عبارت از علی ع میباشد که هر یک ظاهر و آخر کتاب است

بعد از تمهید این مقدمات بدانکه قطار شتر عبارت از طبقات ازمان میباشد چنانچه قطار شتر یکدیگر پیوسته و مسلسل‌اند
و همچنین طبقات زمانها بهم مسلسل است و اما بارهای این شترها که در مدح علی علیه السلام عبارت از کلمات و کتب
احکام ارضیه و مجالی آنها میباشد که هر یک مدح و شرح نقطه مرکز که عبارت از امام بقری و کعبه فدا و حقیقه
علویه باشد میکنند یعنی چنانچه مرجع جمیع خطوط خارجه از مرکز دایره از جمیع جهات و مبدا آنها عبارت از
اول بیت وضع للناس للذی ببکة همان نقطه مرکز که قبله جمیع این خطوط است همچنین معاد آنها
و لکل وجهة هو مولیها حقیقت علی علیه السلام و ذوات این موالی قطب فلک انجا و کعبه جمیع ملائکه و عباد میباشند
و همه افلاک با فیها بدور آن جناب طواف میکنند لمؤلفه مرکز تویی بدور تو این نه آسمان گرد
تو میکنند شهور و سنین همه و حاصل تحقیق اینست که هر یک را از عوالم ثلث مرتبه که با تمام آنرا
بیان شد قبله و کعبه میباشد کعبه عالم سرمد که عبارت از روح ذات و فؤاد انسانی باشد مسمی بعرش
میباشد جمیع انوار انبیا و اوصیا که عبارت از اشعه این نور مطلق که مرکب از حقیقه محمدیه و حقیقه
علویه است بحول این کعبه اولیه طواف میکنند و اما کعبه عالم دهر که در تحت و محاذات این کعبه اولی است
مسمی به بیت المعمور و کرسی و ذوات الروح میباشد و جمیع اصناف ملائکه عظام و صغار بحول
این کعبه طواف میکنند و اما کعبه عالم زمان که در محاذات بیت المعمور است مسمی بقبله و کعبه معظمه میباشد
که جمیع اهل ارض هم بدور آن طواف میکنند کعبه اولی عبارت از عقل کل که نقطه ذات علی علیه السلام است
و مبدا عقول نوعیه و شخصیه است و کعبه ثانیه عبارت از نفس کل که حقیقه علویه و مبدا نفوس کلیه
و جزئیه است میباشد و کعبه ثالثه عبارت از بدن کل و جسم اعظم که عبارت از جسد علی میباشد
پس این سه کعبه حقیقت عبارت از عقل و نفس و جسم علی علیه السلام میباشد که هر یک قبله طاعات و مرجع جهات
انتهاء خود میباشد که در آیه نور لفظ مشکوة و زجاجه و مصباح اشاره بآن مراتب ثلث است بعد از آن
بدانکه مقتضای این بیانات چنین معلوم میشود که وصی خاتم الانبیا باید کسی باشد که اعلم ادعیا(?) و اشجع و
انقی و اورع و انجی و اکمل و اجود و اعظم خلقا و علما و افصح لسانا و اصدق قولا و اشد تقیا و
احسن عملا و اکرم خصالا و اتم کمالا و ارفع درجة و منزلة و احکم حکمة و اسد رأیا و اعلی همة و اقوی عطاء ما
از ایشان باشد و جامع اقسام این کمالات سوای علی بن ابی طالب کسی نبوده اند شده جمع عقلا و نقلا چراکه

متواتره و تعارف روات سنی و ضرورت ثابت است که هر یک از صفات آنجناب اتم و اکمل صفات کمالیه
بود لهذا اکثر معتقد الشیعه و شده است پس احتمال خلافت یکی از کسانی غیر از امیر المؤمنین کجا ماند که خلیفه
بر حق مصادیق به وحرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر یعنی ابو بکر و عمر و عثمان باشد و منشای دلیل عامه که جواز
ترجیح مرجوح بر راجح و تفضیل مفضول بر فاضل باشد در اثبات خلافت آن اضداد باطله اقوی دلیلی است
بر مدعای ما که افضلیت علی علیه السلام باشد چراکه مفاد الفضل ما شهدت به الاعداء اهل سنت معترفند بآنکه علی علیه السلام
فاضل و عمر مفضول و همچنین علی راجح و عمر مرجوح میباشد لکن میگویند چه ضرر دارد که حقتعالی در امر خلافت ترجیح
مرجوح بر راجح بدهد و باز تفضیل مفضول بر فاضل بدهد از جهة مصلحت خفیه و حکمت مجهوله که عقول ما قاصر از ادراک
آن مصلحت است و مبنای این قول باطل جواز صدور امر قبیح از حکیم تعالی میباشد چنانچه اشاعره بتکلیف ما لا
یطاق و صدور قبایح از خدا را جایز میدانند پس از این بیان معلوم شد که اصل دلیل عامه در اثبات
خلافت خلفاء ثلثه همین دلیل عقلی که جواز ترجیح مرجوح بر راجح باشد نه آنکه مجرد اجماع متبع قبول
خلافت آنها شد و دلیل اهل سنت است بلکه دلیل خواص ایشان که علما عامه باشد همان جواز
تفضیل مفضول بر فاضل است و دلیل اجماع را عوام آنها گویند اما جواب این شبهه بچند وجه است اول
آنکه سابقا بیان شد که مفاد آیه الرحمن علی العرش استوی آنست که حقتعالی حق هر ذی حق را باو عطا کند
و اثبات هیچ مؤثری را منع نکند چراکه آیه یسبح بحمده و مفهوم دال است بر آنکه حقتعالی خبر از احوال و بدو اعمال
بدهد و هر شیئی را با اسم صفت او خوانند پس بعد از اقرار با فضلیت و رجحان علی و مفضولیت
و مرجوحیت خلفا بر خدا لازم است که حق هر یک را که ترجیح راجح و ترک مرجوح باشد بهر یک
عطا کند چراکه مقتضای حکمت الهیه و حکمیه اینست که جبار جبار و اکراه نکرده نکند نه بعکس و وجود مفضول
در ابطال حق ذی حق و احقاق باطل شوا اند نشد چراکه از مخلوق غیر حکیم این امر قبیح صادر نشود دیگر ترجیح
بلا مرجح نکند پس از حکیم علی الاطلاق چگونه این عمل قبیح سر میزند تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا و برفرض تسلیم امکانه
وقوع جواز صدور قبیح و محال از خدا از جهة اشعره لکن وقوع محال و وجود قبیح از ذات عزیز باطل
و محال است بادنی شعور یا امکان وقوع محال نیست با آنکه مجرد جواز محال مستلزم وقوع او نیست
چراکه چه جواز محال است پس مجرد تجویز موجب وقوع محال است وجه دوم سابقا بیان شد که وصی باید

از جنس نبی و مناسب و مشابه او باشد در جمیع صفات ان خیرا فخیر و ان شرا فشر و چونکه سنی و شیعه هر دو متفق
بیان شد که محمد اشرف و افضل رسل است پس باید خلیفه افضل فاضل باشد نه مفضول و باز وصی ارجح
باید راجح باشد نه مرجوح چرا که شخص مرجوح و مفضول مجانس شخص فاضل و مناسب او نیست تا خلیفه و قائم مقام
او باشد وجه سیوم اینکه خدا اجمل است بالاتفاق پس فعل جمیل هم باید جمیل و حسن باشد یعنی اختیار راجح و ترک
مرجوح فعل راجح و جمیل است و عکس این که ترجیح مرجوح باشد فعل قبیح است لا یصدر القبیح الا من القبیح پس
باید خدا اعتنا که حق مطلق است اختیار خلافت خلیفه نکند و حاصل وجوه اینست که بنا بر بیانات سابقه در
اثبات نبوت اینست که چنانچه وجود نبی عقل در عالم ضرور است و همچنین وجود نبی جهل لازم است چرا که
هر شیئی را از ما سوی خدا ضدی و نقیضی در مقابل ضرور است پس چنانچه وصی نبی عقل باید از جنس او باشد
و همچنین وصی نبی جهل باید مجانس او باشد از کوزه همان برون تراود که در اوست پس باید که خلیفه
محمد ص که خاتم رسل رسول حق است علی ع که امام حق است بوده باشد و همچنین خلیفه ابو بکر که خاتم جهال
و نبی جهل است باید عمر که امام باطل است بوده باشد پس ما هم معتقد بر خلافت خلفاء ثلث هستیم لکن بخلافت
باطله چرا که هر یک از حق و باطل در عالم موجود است و مصداقی دارد و معدوم را وجودی نیست
بعد ازین بدانکه ده شبهه در این مقام از طرف عامه بذهن مؤلف ... میکند باید ذکر کرد و جواب
داد شبهه اولی اینکه چه ضرر دارد که علی ع از جمیع جهات راجح بر عمر باشد و عمر مرجوح باشد لکن در امر
خلافت و سلطنت و ریاست عمر از جهت تدبیر امر دنیا راجح بر علی ع باشد و علی ع از این جهت مخصوصه مرجوح
و مفضول باشد پس در این وقت تقدیم مفضول بر فاضل که قبیح است لازم نیاید بلکه ترجیح راجح بر مرجوح
که موافق حکمت است شده است در جواب گوئیم اگر مراد این است که عمر در اغوای مردم و حیله و فساد امور
دین زیرک و کامل در امر جهل بود مسلم است لکن این قول مقتضی اینست که خلافت باطله و ریاست عامه با او باشد
نه خلافت حقه که اجرای احکام شرعیه باشد اگر مراد این باشد که عمر از جهت نشر احکام دینیه و ترویج شریعت
راجح از علی ع و فاضل از او است ممنوع است چرا که مراد از فاضل و راجح همان علی ع است که در جمیع
صفات کمال حتی در امر خلافت دنیویه که عبارت از اجرای حدود و نشر احکام باشد باید راجح و افضل
از جمیع اهل ارض است پس چگونه میشود که عمر در این صفت عظمی که جامع سایر صفات کمال است راجح بر علی ع

و افضل از او باشد با در امر شیطنت و اغوا عمر اکمل اهل ارض است شبهه ثانیه اینست که هر که در محاسن
و قبایح که عقول مخلوقات ادراک آنها میکنند غیر حسن و قبیح شرعی است که معلوم خالق است یعنی آنچه که در
نزد خدا حسن یا قبیح است ما عبید از اطلاع بر آن فهم و ادراک نمیتوانیم کرد چرا که غیب را سوای خدا کسی نمیداند
پس چه ضرر دارد که در نزد خدا تعالی مصلحت در خلافت عمر که مرجوح در نزد ما است بوده باشد و فعل ترجیح
مرجوح بر راجح بحسب ادراک عقل ما است اما در نزد خدا شاید قبیح نباشد بلکه حسن باشد یعنی ترجیح راجح
باشد پس چگونه کسی اثبات قبح ترجیح مرجوح بر راجح بعقل ناقص میتواند کرد چرا که ثبوت قبح چیزی در
نزد معتقد مستلزم ثبوت او در واقع و نفس الامر نیست و جواب این شبهه اینست که اگر مطلقا حسن و قبح
عقلیین حجه نباشد پس عقل حجت نیست بنا بر این باید رفع ید از جمیع دعاوی و احکام
کرد و سکوت کرد چرا که مثبت نبوت محمد ص و خلافت خلفاء ثلثه نیز عقل است پس با عدم حجیت
عقل مطلقا باید بالمره دست از تکالیف و وجوب اطاعت خدا کشید ... هر چه
هر که باشد بکند و نظام عالم مختل شود و بنا بر ثبوت حجیت عقل که از اوضح ضروریات است قول
سابق باطل میشود و با اینکه اگر عدم حجیت عقل را مطلقا یعنی در جمیع موارد تسلیم نکنیم لکن حجیت او فی الجمله
در بعض احکام از جمله ضروریات است مثل ادراک قبح ظلم عموما و حسن ارشاد و هدایت عباد در حق خالق
یعنی ما هم حجیت عقل را مطلقا هم در اصول هم در فروع قائل نیستیم لکن در احکام کلیه عقلیه مثل اثبات
عدالت خدا و وجوب بعث انبیا و اوصیا و مسائل معاد و روز جزا و حساب که هر یک معنی کلی میباشد
ادراک عقل حجت میباشد چرا که عقل رسول باطنی است از شأن او ادراک کلیات است و اما احکام
فرعیه توقیفیه اثبات آنها بعقل نمیتوان کرد چرا که عقل بنفسه در ادراک جزئیات مستقل نیست بلکه بواسطه
رسول ظاهری احکام نقلیه ثابت میشود و اما قبح ترجیح مرجوح بر راجح نیز از احکام عقلیه است که عقول
مستقل در اثبات اوست و حال آنکه ادراکات عقلیه را اگر بالکلیه مستقلا حجت ندانیم لکن عقل بعد
مطابق شرع حجت است و تلک ... در اینکه نصوص در خصوص خلافت امیر المؤمنین ع از پیغمبر ص
لا یعد و لا یحصی میباشد پس قطع نظر از حجیت عقل کرده ادله نقلیه بحدی بسیار است پس قبح حکم
عقل بالاستقلال در جائیکه نص وارد نشده است معتبر و حجت نباشد پس حکم عقل خلاف حکم شرع

واجتهاد در مقابل نص بطریق اولی و وجه اتم معتبر و محقق نخواهد شد پس اعتقاد بخلافت خلفای ثلث تقلید در مقابل
نصوص وارده بخلاف خلافت ایشان است فاسد باطل و قول زور خواهد بود خلاصه اگر عقل را مطلقا ما هم
حجت ندانیم ما را دلیل شرعی در خصوص وصی و خلیفه بر حق بودن علی از اخبار نبوی مثل من کنت مولاه
فهذا علی مولاه و انا و علی من نور واحد و علی منی بمنزلة هرون من موسی و امثال اینها بشمردن بسیار است بشمردن
نتوان چرا که بیشمار است و آیه لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی شاهد است اکثر
وصف آن کلمه تامه که از اول مصادیق اثنی عشر بحق کلمات الله التامات میباشد ممکن نیست بل ان نفس
توصیف بطول و عرض عمیق است چرا هوش که مدح نقطه حق است مجلس تمام گشت و بآخر رسید عمر
ما همچنان در اول وصف تو ماندیم **اصل پنجم** در اثبات معاد روحانی و جسمانی بدانکه معاد
بمعنی محل عود و رجوع است چرا که اسم زمان و مکان میباشد که تعبیر بقیامت و رجعت و عالم برزخ و
عالم مثال میشود بدانکه معاد بر دو قسم است عام و خاص اما اولی عبارت از قیامت کبری و حشر
جمیع اهل ارض از مبدا عالم تا منتهی میباشد که مفاد آیه فاذا هم جمیع لدینا محضرون و جمیع ما در عرصه
محشر از برای محاسبه امور دنیویه ایشان حاضر میکنند میخوردن ما کانوا یعملون ان خیرا فخیر و ان شرا فشر
چنانچه با دشاه جمیع لشکر خود را از برای حساب عدد ایشان در جای جمع که میشمارند و همچنین حقتعالی که
مالک یوم الدین است از برای محاسبه عباد مطیع و عاصی خود و از جهت شمار گناهان و طاعات ایشان
در عرصه حشر و جزا جمع کنند لهذا قیامت را روز شمار نیز گویند و اما معاد خاص عبارت از قیامت
صغری که بعد از موت عباد میباشد قیامت قیامته اتفاق میافتد که عبارت از عالم برزخ و احوالات
او باشد و این معاد خاص بمفاد النوم اخ الموت مثل نوم است چنانچه نوم هر کس مخصوص بحال او و غیر نوم
دیگری میباشد و همچنین برزخ و معاد هر کس بوفق صور اعمال هر کس او میباشد و اما تحقیق در این مقام آنست
که بمفاد قول امیر المؤمنین ع رحم الله امرا اعلم من این و فی این و الی این الخ آنست که جمیع عباد را از سه عالم
و سه مقام میباشد چرا که هر موجودی را بحسب سیر و حرکت فلکی امکانی سه جهت مبدأ و وسطی و منتهی
میباشد که تعبیر بعالم مبدا و عالم معاش و عالم معاد میشود و پس مکلف است تا واجب است که با حال این عوالم
عشق علم تفصیلی داشته باشد بدانکه عالم مبدا که تعبیر بعالم ذر میشود عبارت از عالم عقول یعنی عالم مجرده و عالم

نفوس

69

نفوس یعنی عالم دهر که شخص با بقا ... از احوال این عالم یقین کرد و عالم معاش که عالم زینت
و ترتیب و عیش است عبارتند از عالم اجسام یعنی عالم زمان میباشد و عالم معاد عبارتست از عالم مثال که محل
صور و اشباح اعمال دنیویه میباشد چنانچه ابدان اشخاص حادثه زمانیه هر یک بشکل مخصوص غیر شکل دیگری است
در کم و کیف و جهت و رتبه و زمان و مکان که مشخصات صور شخصیه میباشد همچنین آثار و اعمال جلیه قلبیه
یا جوارحیه عملیه ایشان هر یک هیئتی مخصوص میباشد پس اعمال حسنه را صور حسنه و اعمال قبیحه را صور قبیحه در
عالم مثال منتقش و مرتسم میباشد چنانچه اخبار تجسم اعمال که حامل این مقال است دال است چرا که هر چه
موجود است او را شکلی و صورتی باید چرا که هر یک از اعمال ممتاز از دیگری و متشخص بعوارض مشخصه میباشد
و الا بی جهت امتیاز زیرا که اگر بی جهت امتیاز دیگری باشد اثنینیه و تمایز و تشخص متصور نمیشود بلکه همه یکصورت
و یک شیء میباشد چنانچه صور اجسام و هیئات اینها موقوف بعوارض مغیرات همچنین صور اعمال در امتیاز
از یکدیگر محتاج بمشخصات میباشد که هر یک در محل خود که عالم مثال است بصورت مشخص باقی و محفوظ باشد
چرا که موجود معدوم نتواند شد و الا انقلاب ذات لازم آید پس هر شیء که بوجود آمد باید ابد الاباد باقی
و ثابت باشد و محو و عدم ظهور صور اعمال در زمان تجسم صاحب عمل مستلزم عدم وجود ظهور اینها مطلقا
نمیشود چرا که عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود با اینکه با وجدان خود میبینیم که آثار اعمال شما با ادراک حواس
ما موجود است چرا که لذات و تألمات افعال و ادراک نفس بواسطه آلات معلوم و متشخص است اگر چه تجسم
و باصره مشاهده نمیکنیم پس باید هر کار وجهی باشد و چونکه وجه بدون جهت و اعراض مشخصه متشخص نمیشود لهذا
لا محاله باید که هر یک از اعمال را شکل معین ممتاز از ما عداها باشد که بعد از موت در عالم مثال
بمفاد من یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره صور اعمال را مشاهده کنند و مقتضای او
شباهت معاقب شعر و مثالی باشد و مراد از تجسم اعمال که در شرع وارد است همین تصور اعمال و ظهور اینها
بصور حسنه یا قبیحه میباشد چرا که معنی تجسم نیز عبارت از تصور است یعنی ظهور شیء بشکل مخصوص اگر چه از جسم
نقش جدار و صورت دیوار باشد یا جسم کثیف یعنی چنانچه زید فارضی مثلا که بشکل انسان ظاهر است جسم است
و همچنین صورت زید در مرآت یا جسم میباشد چنانچه هر یک از اعراض نسبت با نفس متشخص جهت زید که معروض
اینهاست میباشد همچنین هر یک از اینها متشخص جهت عکس زید در آینه میباشد چنانچه جسم مرکب از ماده و صورت

که معنی جسم نیست میباشد همچنین عکس هریک از اجسام خارجه که در آینه منتقش گردد با جسم نیست یعنی مرکب از ماده و
صورت نیست چرا که اجسام زمانیه که جوهر است محتاج است باعراض مشخصه در تشخص هریک از جهتها همچنین
صور مرتسمه در مرآت یا در آب یا در دیوار یا در قرطاس یا در غیر اینها باز هریک محتاج بمحلی که حال در او
شود و معروضی که عارض او شود میباشد که عبارتست از جهت عکس آینه و جوهر دار شده چرا که عرض و جوهر که
قایم بذاتست تا ما حل متشخص نشود بلکه هریک از جوهر و عرض در تشخص محتاج بدیگری است لکن جوهر در
تشخص عرضی که کمالات نوعی است محتاج باعراض مشخصه میباشد و اما اعراض در تشخص ذاتی که کمال اول
او است محتاج بجوهر که موضع عرض گویند میباشد بلکه هردو باهم متضایف و معا میباشند که انفکاک
احدهما از دیگری در وجه متصور نیست و زوال هریک فساد او مستلزم فساد دیگری است چنانچه تحقیق این
مطلب بقا در بیان استلزام وحدت حال وحدت محل را و تعدد آن تعدد این را بتفصیل تمام گذشت
پس حاصل اینست که اعراض خارجیه چنانچه در تحقق وجه موقوف بوجود موضوع که محل قایم بذاته و مستغنی
از غیر است میباشند و بدون واسطه عروض هیچ عرضی در خارج موجود نتوانند شد همچنین صور ذهنیه و عکوس
آینه و امثال اینها هریک در وجه محتاج بموضوع و محل میباشند چرا که تحقق بدون محل و بالعکس ممکن نیست
زیرا که هریک مقدم دیگری و متشخص او میباشد و عرض محل عرض دیگر و متشخص او نتوانند شد تا سلسله اعراض
بر فرض جواز بعضی محل بعضی منتهی بموضوع جوهر شود و جواز هیچیک متحقق نتوانند شد پس بنابراین تحقیق
چنانچه صور اجسام زمانیه مسمی باجسام میباشند همچنین صور عالم المثال و اشباح مرتسمه در مرآت از اجسام نیستند
چرا که اعراض بدون جوهر متحقق نتوانند شد پس صور اعمال مکلفین که در عالم مثال منتقش و مرتسم است با اجسام
میباشند پس تجسم اعمال که در شرع وارد است بیان کردید و اما معنی قالب مثالی که روح انسانی بعد از موت
و خروج از بدن دنیوی داخل در آن بدن مثالی میشود چنانچه از شرع وارد است بدانکه با لقاء در بیان
حال و محل و دال و مدلول مفصل تحقیق کردیم که روح و قالب در هر مرتبه از مراتب وجود باهم مع و متضایف
میباشند انفکاک احدهما از دیگری موجب انعدام هریک میباشد چرا که تقوم هریک بواسطه دیگری است
پس چنانچه روح دنیوی حلول در قالب دنیوی که مرکب از عناصر است کرده است همچنین قالب مثالی محتاج
بروح مثالی است چنانچه زید مثلا در دنیا مرکب از روح و بدن و حواس ظاهره و باطنه و قوای غریزیه که هرکدام

اثری

اثری و ادراکی و عملی میباشد که بواسطه آنها جلب منافع و دفع مضار دنیویه میکند و جامع جمیع آن قوی نفس ناطقه
که مربی و مدبر کل و مستعمل آلات بدنیه بتوفیق مصلحت و حکمت میکند همچنین قالب مثالی زید در عالم برزخ مرکب
از روح و بدن مثالیین و قوای مثالیه و جوارح مثالیه شبیه صورت زید دنیوی بعینه مثل عکس و عاکس میباشد
لکن قالب مثالی هر شخصی بجمیع ما فیه از قوی الطف و اصفی از قالب دنیوی است و همچنین آثار و لذات
و آلام قالب مثالی اشد و اقوی از آثار بدن دنیوی است پس عذاب و عقاب و ثواب عالم المثال
بیش و شدیدتر از عذاب و ثواب دنیا که عبارت از لذت و الم است میباشد لکن بحسب صورت و هیئت
زید مثالی مثل زید دنیوی و شبیه او است بعینه بحیثیتی که اگر بعد از مرگ صورت زید مثالی را ببیند مثل
صورت دنیویه او بیند بدون تفاوت چنانچه در خواب صورت هرکس و هرچیز مثل صورت اوست
در بیداری بمرتبه که همین خواب را هرکس بیداری پندارد و احتمال خواب و صورت مثالی ندهد
لهذا همه کس خواب را بیداری دانسته اکثر وقتها در عالم خواب بدیگری نقل میکند که من در خواب چنان
واقعه دیدم چون بیدار میشود میفهمد که همان خواب دیده است نه بیداری ایها التجاهل المغرورون
بالحکماء و العرفاء و الصوفیه ما ظنوا فتنبهوا ان الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا در این کلمات رمز عظیم و سر
مستتر پوشیده بیان کرده که تقریرش فضول است و حاجت نه بعد از تمهید این مقدمات بدانکه چنانچه قالب
مثالی غیر قالب دنیوی است همچنین روح مثالی که حال در قالب مثالی است غیر روح دنیوی که
حال در بدن دنیوی است پس هر شخص در حال حیوة و حال مرگ دو روح و دو قالب دارد نه آنکه از
هرکس یکیست لکن قالب او متعدد است که از یکی خارج است داخل در دیگری میشود چنانچه قائلین بتحول
و تناسخ میگویند و تحقیق این مطلب اینست که هر شخصی از اشخاص بحسب مراتب سیر و سلوک وجود و مکان
او مقامات عدیده میباشد که نوعا منقسم بعوالم ثلث از مبدا و معاش و معاد یعنی عالم سرمد و دهر و عالم
زمان و عالم مثال میباشد که مکرر اسرار آنها را بیان شده است و در هریک از مقامات وجه خود مرکب از
دو شئی [illegible] و کل ... نزوج ترکیبی میباشد که تعبیر از آن دو شئی در مرتبه فواد یعنی سرمد که وجه ذات
و اعلی مرتبه عرفان است بعاشق و معشوق و خمر و زجاجه و حقیقت محمدیه و حقیقت علویه و عقل کل و نفس
کل و اب و ام غیر مولودین و بغیر از اینها از الفاظ مصطلحه تعبیر میشود و در مرتبه وجه دهری که قلب انسانی باشد

تغییر از آن چه شیئی با هر کس دیگر چون وصل و انفعال میباشد در مرتبه وجه ربانی تغییر بعضی از آن وجهی نبود وجود
میباشد در وجود ذهنی تغییر بحلیل و وصل شود در وجه ملفوظی تغییر با ده و هیئت میشود و همچنین در هر مرتبه از
مراتب تغییر بود و اسم میباشد در اشمل تغیرات و اعم انها اسم وجه وجهتیه است و در ما نحن فیه که عالم مثال
باشد تغییر از آن چه شیئی بروح و قالب میباشد بعد از این بدانکه ذات و حقیقت جمیع آن مراتب در هر شخص که
عبارت از فؤاد و وجه ذات باشد محیط و جامع با آن مراتب و مبدا انها میباشد مبدا انیت لذات و الام
متغادته از جهه شدت و ضعف و مدرک انها همان ذات هر شخص است و جمیع افعال و آثار جزئیه مشهد
بجهه وجه آن شخص که عین محض است و با جمیع افعال قبیحه او مشهد بجهه جهتیه او که نفس و شر محض است بعد شد پس
مدرک لذات و الالام در جمیع احوال و مقامات آن شخص یک واحد که جامع جمیع مراتب است میباشد یعنی زید
مثلا در بیداری چنانچه گذشت به الم او بدرات بذاته او است همچنین در عالم خواب و عالم مثال متلذذ و متالم او
همان چیز است که در حالت بیداری حاجت بود بعینه خلاصه از مبدا ایجاد هر شخص تا منتهای مراتب سیر و سلوک
در ذوات او که منشا ترتب آثار است تغییری اصلا متصور نیست بلکه جمیع تغیرات و حالات راجع بتجددات امثال
و تغیرات احوال و تبدلات ابدان و تقلبات ان احوال آن شخص است که عبارت از مراتب صفات او باشد
اما ذات او را بهیچ وجه تجددی نیست بلکه در بعض آن کثرات صفتیه وحدت ذاتیه بکمال خود ثابت است
لهذا هر شخص جمیع افعال و صفات خود منسوب بسوی ذات خود که تعبیر از آن بزبان فرس و اما بلسان
عرب میشود و اضافه بمن میکند مثل قول لا عقل من و قلب من و نفس من و بدن من و روح من و مثال من و خواب
من و اسم من و غیر اینها از امور منسوبه بذات خود پس معنای اسم من که ذات نسبت در جمیع احکام محکوم علیه
و مشار الیه میباشد و منشا کل آثار مختلفه او است و اما مراتب صفات و افعال که مترتب از قبیل عکس
میباشند انتها آن مسمی میباشند یعنی زید مکتوب مثلا اسم زید ملفوظ است و با زید لفظی اسم معنی زید
که حاصل در ذهن است میباشد و این معنی زید که صورت ماخوذه از صورت زید خارجی است اسم زید موجود
در خارج است همچنین وجه شخصی خارجی زید اسم وجه نوعی دهری زید است و باز وجه دهری او اسم وجه
سرمدی حقیقی او است پس وجه اولی زید که وجه ذات او است اسم او است و مسمای باقی را اسما میباشد و مبدا جمیع
مراتب سلسله هر یک از انها نسبت بما قبل مسمی است و نسبت بما بعد اسم است تا از طرف مبدا منتهی باسم ذات

که هم

۷۱

که هم اسم و هم مسمی است میباشد و اما از طرف منتهی غیر متناهی است چرا که نشئات ترقیات و تنزلات آن
غیر متناهی است که عبارت از مراتب عالم یعنی جنت و مراتب جهل یعنی جهنم باشد چنانچه انه کلمات نفخت خلود هم
بدنا مهم خلودا الخ و انه فوق کل ذی علم علیم شاهد مدعا است چرا که فیض خدا یعنی رحمت حق و غضب او دائم
ابدی و نهایتی نیست چنانچه درجات بهشت را نهایتی نیست و همچنین درکات جهنم را غایتی نیست لهذا
مؤمن مخلد در جنت و کافر مخلد در نار میباشد الی کذت و الم یعنی لذات عقاب را نهایتی باشد
نقصان حیض منعم و اتمام بخشش و لازم این فیض حق را مبدا است لکن منتهای نیست عشق را
اغاز هست انجام نیست ، بمداد عاشق و زرات ما نیست اما اختلاف انها که عبارت از صفات
بحسب اختلاف اسباب که عبارت از مراتب انها است میباشد چرا که هر اسمی را اثری غیر تاثیر دیگری است
بجهه اینکه اختلاف مراتب ذهنیه و امکان هر شیئی در شدت و ضعف از جهه لطافت و صفات و کثافت
و کدورت میباشد مثل نور منبسط از سراج در وقت که هر قدر از قرب مبدا نور است نور است از بعد
از او و همچنین رتبه رتبه نور متناقص و ظلمت متزاید میباشد و مثنهات اشیا هم در اختلاف
کیفی بحسب شدت و ضعف از این قبیل است لهذا وجه سرمدی که اقرب بمبدا است الطف و
اصفی وجود دهری قابلی ضعف از او و وجود زمانی جسمی اضعف از او است و اما وجه مثالیه مبدا
قوس صعودی با نزول نهایت شده از وجه زمانی و اقوی از او است همچنین صور مثالیه که بحسب درجات
جنان و درکات جهنم و اهل بعد واحد بعد ساعه بعد ساعه متبدل و متجدد الا ما شاء الله میباشد که هر حی
از آن اینها شده و اقوی از ما سابق میباشد پس حاصل جمیع تقدم است که کیفیت ترتب قوس نزولی
و قوس صعودی که مقام دائره فات قوسین است و بسیار احوال قوسین در پیش ائمه طاهرین بیان
واضح و حق است غیر طریقی بیان حکما و فلاسفه است از جمیع جهات چرا که ایشان مبدا عالم
را که مبدع و علت تامه انها است ذات حق را میدانند و هم ذات حق ظهور ذات مبدا ایم چنانچه مفصل
گذشت و با ذات ایشان وجه مطلق را که صادر اول میدانند لازم ذات حق او میدانند بخلاف ائمه
که مشیت را تبع مشیت و اراده را تبع مرا و لازم مراد میدانند یعنی نسبت این فعل را قائم بفاعل قائم
بمفعول میدانیم با هرجا با تحاد فاعل با مفعول او فاعل بناء بمذهب ایشان که علت فاعل و حق و مطلق

فؤادی

شئ امر فرض نمایر که لازم ذات باری است نباشد و بنا بر مختار ما فاعل فاعل مختار و قادر باشند و ما در شأن بعضی
فعل را که وجود است اصیل میدانند و ماهیت را امر اعتباری مجعول و امر اعتباری دانند و بعضی مفعول را که ماهیت است اصیل دانند
و وجود را اعتباری امر اعتباری محض میدانند بعضی متأخرین ایشان که ملا صدر است وجود را مجعول بالجعل البسیط
که مفاد جعل بسیطه است و ماهیت را مجعول بالجعل مرکب که مفاد جعل مرکبه است میدانند و بعضی هیچیک را اصیل ندانند
بلکه نسبت را یعنی انتساب بذات واجب تعالی موجود میدانند که ذوق المتألهین گویند که تفاصیل این
مذاهب و ابطال آنها مفصل در ام الکتاب که این مؤلف تألیف کرده است بیان شده است و اما حاصل
ما که مذهب امام است اینست که هر یک از وجود یعنی مشیت و ماهیت یعنی امکان متأصل و مجعول بالذات
که هر یک منشأ آثار میباشد لکن وجود بنفسه مجعول است و ماهیت مجعول بواسطه وجود است مثل
سراج که از سراج دیگر مستنیر و روشن میشود و مثل تولد ولد از ابوین که عقل حکیم هم از قصوری حل
و علت فهم او عاجز است و ما از ایشان ترتب مراتب موجودات را لازم حقیقت وجود میشمرند
بذات او سلسله یعنی وجه مطلق بالذات قطع نظر از جهت ذی مراتب بحث شده تنزل ضعف میباشند
مثل اشتداد و کیفی که در بیان مراتب نور شد مثلا میباشد و بنا بر مختار ما که اتفاقا بیان کردیم ذات
اشیا را که وجود باشد بالذات تجددی و تغیری نیست تا بتواند ذی مراتب بشود چرا که واحد بالذات
که وحدت ذات و اثر واحدیت متعدد و متکثر بالذات نتواند شد و الا انقلاب لازم آید بلکه حصول
مراتب و جهات تعدد راجع بجهات مختلفه شئون است که عبارت از متعلقات ذات اوست در مظاهر
و جهه خود متعدد شده و ذات واحد باشد پس حرکت جوهری و تجدد ذاتی که مبنای قواعد طلبه ملا صدرای
شیرازی است محال و ممتنع است چرا که حرکت و تجدد اثر ذات و فعل او است و متأخر از مرتبه
ذات است اگر در مرتبه ذات باشد انقلاب لازم آید بلکه جمیع مراتب عبارت از امثال نوعیه و شخصیه این
جوهر ذاتی مثال مطلق که تعبیر بمثل اعلی که حقیقت محمدیه است میباشد پس مراتب شدت و ضعف
راجع بلطافت و صفوه جهات ممکنات و کدورت و ضعف آنها میباشد و ما از شأن هر یک از مراتب
سافله را ما که از مرتبه عالیه و کاشف از او میدانند بحسب ذات حقیقت و ما نیز کاشف میدانیم لکن
بحسب جهت و صورت مثل عکس در مرآت که کاشف از صورت عاکس است نه ذات عاکس و ما از ایشان

۱۱۰۹۱

ماده را ام و صورت را اب میدانند ما وجود را که ماده است اب میگوئیم و ماهیت را که صورت است ام میدانیم
باز ما ترتب مراتب سلسله را از ترتب زمانی میدانیم مطلقا لکن بعضی از افراد ترتب زمانی الطف از بعضی است
مثل ایشان ترتب سلسله عقول و نفوس که سلسله علل و معلولات باشند ترتب زمانی آنها و ترتب سلسله علل
معدات که حوادث زمانیه باشند ترتب زمانی میدانند و ما از ایشان جوهر مطلق را که جسم مطلق و مرکب
از هیولای اولی و صورت جسمیه میدانند از مراتب قوس نزولی و منحصر در نوع واحد میکنند یعنی عقل را
جوهر مجرد از ماده و مدة ذاتا و فعلا دانند و نفس را جوهر مجرد از ماده و مدة ذاتا دانند فقط نه فعلا
و جسم را جوهر مقارن با ماده و مدة دانند هم ذاتا و هم فعلا لهذا انواع جواهر را از عقول و نفوس و اجسام
حقایق مختلفه بالذات میدانند بخلاف مختار ما چرا که هر یک از عقل کل و نفس کل و جسم کل را مرکب از ماده
و صورت مقارن مدة و زمان میدانیم لکن ماده و صورت عقل کل که تعبیر بوجه و ماهیت میشود و مدت او که
تعبیر بسرمد که الطف مراتب زمان است میشود اصفی و الطف از ماده و صورت نفس کل است که تعبیر بجنس و فصل
میشود و باز مدة او اصفی از مدة آن که تعبیر بدهر میشود و همچنین هر یک از ماده و صورت و مدة نفس کل الطف
و اصفی از ماده و صورت جسم کل که تعبیر بهیولا و صورت جسمیه است میباشد و مدة او الطف از مدة این که
تعبیر بزمان میشود میباشد پس در صدق اصل هر یک از ماده که عبارت از وجود و صورت که عبارت از ماهیت است
جمیع این انواع ثلثه از عقل و نفس و جسم هم مشترک و متساوی میباشند لکن جهات تفاوت و امتیاز
راجع بشدت و ضعف وجودات و جهات میباشد که تعبیر از آنها بمواد و صور میباشد و هر یک از اینها
عقل و نفس و جسم هر یک از این مراتب اطلاق و صادق میشود لکن مشکک و اولیت و اولویت با نسبت
بر این چنانچه عقل جسم الطف و اقوی است همچنین عقل اضعف است و نفس عقل متوسط و جسم متوسط که
برزخ بین العقلیین و الجسمیین است میباشد و همچنین عقل نفس اعلی و جسم نفس اسفل میباشد خلاصه هر چه از صفات
و اشیاء که هر یک صدق دارد هر یک را از دیگری نیز صادق است لکن بشدت و ضعف که راجع بماهیت هر یک است
نه بوجود آنها بعد از این بدانکه ترتب سلسله عقول و نفوس و اجسام بطن بعد بطن و نوعی و طولی میباشند یعنی عقل کل جنس است
در تحت او جنس نفس کل و بعد در تحت او جنس جسم کل است و انواع عقل کل بعد دارای عشر که هر یک محاذی
انواع نفس کل است که با هم در محاذی انواع جسم کل است ترتب آنها از قبیل عاکس و عکس و اسم و مسمی میباشد و همچنین

اشخاص غیر متناهیه انواع جنس عقل کل بطبقی اشخاص انواع جنس نفس کل و ایشان بطبقی اشخاص انواع جنس جسم کل
میباشند جسم کل پس نفس کل ایشان بدن عقل کل است که بعبارت انسان کبیر مشهور است که صورت محمد لهم شده و صور
انواع هر یک عبارت از صور عقول و نفوس و اجسام ائمه اثنی عشر میباشد و صور اشخاص هر یک از انواع
عبارت از صور مؤمنین است پس جمیع این عوالم ثلث جمیع مراتب ثلث هر یک مواد یک تحقق کل
که هر یک از جسم کل و نفس کل و عقل کل است چنانکه سابقا در توحید عالم بیان کردیم و انواع کلیه بمنزله
حواس کلیه و قوای کلیه و آلات کلیه آن انسان کبیر میباشند و اشخاص جزئیه بمثابه قوای جزئیه و حواس
جزئیه او میباشند و ترتیب مراتب هر یک از عوالم ثلث مثل ترتیب اغصان و اوراق شجره است و ارتباط
آنها است بیکدیگر و جمیع احوال مذکوره در مراتب عقل کل در مراتب عوالم جهل کل نیز جاری
میباشد بعد از آن بدانکه ترقی هر یک از عقول و نفوس نوعیه و شخصیه و استکمال آنها بواسطه اجسام
و آلات ابدان زمانیه میباشد چنانچه استکمال شجره بواسطه زیادت اغصان و اوراق و ثمرات اوست و آنچه
در میان حکما مشهور است که کمالات عقول و نفوس ثابته بالفعل میباشند و محتاج باستکمال
و تحصیل نیستند اگر مرادشان این باشد که کمالات جنسیه و نوعیه آنها بالفعل است مسلم است چرا که ذوات
آنها چنانچه دفعه ابداع شده است همچنین صفات و آثار آنها نیز فورا ایجاد شده است و حالت منتظره بجهت فعلیه
اولیه آنها ندارند و اگر مرادشان این باشد که کمالات شخصیه آنها نیز بالفعل است باطل است چرا که عقول
و نفوس در ترقیات شخصیه و فعلیه محتاج به ابدان و اجسام زمانیه و استعمال جوارح قوای بدنیه میباشند تا از
اعمال طاعیه و افعال عبادیه ترقی نموده ترقی در مدارج کمال معهوده بعالی درجات جنان هر کس بقدر عمل خود بکنند
و همچنین هر یک از مظاهر جهل بواسطه اعمال منهیه و مکروهه تنزل در درکات جحیم بحسب مقدار معصیت خود
میکنند پس ترقی هر یک از مراتب عقل و جهل در عالم زمانی بواسطه استعمال آلات ابدان مؤمنین و ابدان کفار
میباشد چنانچه اجسام بنی آدم از ابتدای استقرار نطفه آب در رحم ام بتدریج و تعاقب در ترقی و استکمال
میباشند یعنی تولد و نشو و نمو در عالم انسانی ... فانیه همچنین عقول و نفوس را مثلا در ابتدای امر آب
منی اب بعد در بطن ام بواسطه امتزاج نطفه ام و دم حیض و علقه و مضغه میشود از ما به ترقی کرده بمرتبه جمادیه
میرسد بعد ترقی کرده صورت نباتیه حاصل میشود بعد بتدریج قوای بدنیه و حواس حیوانی ظاهر میشود بعد از اتمام بدن

و قوی و صورت انسان که جامع کل آن اعضا است فائض میشود بعد تولید شده بتدریج مرور سنین و شهور
چنانچه بدن او کامل و کفایت استکمال استعداد با بدن همچنین عقل و نفس در قوی و بطون ترقی بدن او ترقی
میکند و بعد از آن تا حین موت که آخر مراتب بشر و حرکت فلک جهه و جهت اشخاص است پس عالم زمان که عالم امکان
و محل اجناس موجودات است عالم دهر که عالم اکوان یعنی مقدرات است که انواع موجودات است هر چه عبارت
از عالم مبدأ ابداع شده و اما عالم زمان که محل اشخاص عالم است و مقام ترقی و استکمال جمیع موجودات
جنسیه و نوعیه و شخصیه میباشد عالم معاش گویند و جمیع این عوالم ثلث اکمال و اتمام جمیع کمالات نفوس
موجودات علویه و سفلیه میشود چرا که عالم سرمد بمنزله اصل ثابت شجره است و انواع دهریه بمنزله اصول
کلیه شجره است که از آن اصل اول متلون و متشعب گردد و اشخاص زمانیه بمنزله اغصان جزئیه و فعال آن
بمنزله اوراق و ثمار شجره است پس اکمال شجره نبوت بجمیع مراتب خود در عالم زمان میباشد چرا که از اول
ایجاد عالم زمان که ابتدای خلقت آدم باشد تا زمان بعثت خاتم انبیا اکمال جنس عقل که اصل این شجره
است کرده و از زمان خلافت امیرالمؤمنین ع تا زمان غیبت امام قائم ع اکمال انواع عقل که اصول کلیه
این شجره است گشته تا تمام رسید و از زمان غیبت کبری تا ابتدای رجعت و آخر دنیا اکمال اشخاص عقل
که شیعیان آن امام غایب ع باشد کرده یعنی اغصان جزئیه و اوراق شجره نبوت تمام شد و همچنین
بهمین ترتیب نطفی با ذکر مراتب جهل هم بکمال رسید یعنی شجره طیبه عقل و شجره خبیثه جهل که در قرآن ذکر
شده است در آخر زمان دادن رجعت که عبارت از مفاد انه لمن المنظرین الی یوم الوقت المعلوم
باشد بکمال و تمام میرسد در زمان این هر دو شجره با هم مخلوط است چرا که دنیا یوم قرآن یعنی اقتران است
لکن در هر زمان باطل غالب بر حق و جهل غالب بر عقل سلطان ظالم مسلط بر سلطان عادل و ضد او میباشد
و اما در رجعت کبری که عالم مثال است و برزخ ما بین دنیا و آخرت است که تعبیر از آن در زیارت جامعه
بدولت شده است مثل این حجه الهدی الدنیا و الآخرة والاولی امر بالعکس دنیا است یعنی از ابتدای رجعت تا انتهای که
یوم فرقان و اول قیامت میباشد بتدریج اهل حق غالب بر اهل باطل است سلطان عادل مسلط بر سلطان
ظالم است عهد سلطنت جهل و دولت اهل عثمان است و عالم مثال رجعت دولت آل محمد ص
و فرع آن است بدانکه در عالم رجعت هر یک از ارباب شجره طیبه متنعم از اکل ثمرات آن شجر میباشد

و همچنین هر یک از اهل شجره خبیثه مشاهده ازرکل زقوم ثمرات آن شجره میباشد چراکه بمفاد الدنیا مزرعة الآخرة
هر کس بعد از موت حاصل زرعت اعمال خود میخورد پس معاد خاص هر شخص عبارت از عالم رجعت و حالت
بعد از مرگ که عالم مثال است مخصوص آن شخص میباشد چراکه هر کس در دنیا که اتمام مراتب سیر کمالات امکان
خود و اکمال کمالات مخصوصه خود کرد بعد از موت بمفاد کل فی فلک یسبحون متحرک بر دور فلک مثال اعمال دنیویه
خود ببدن مثالی که شبیه بدن دنیوی میباشد میشود و اما رجعت عامه و قیامت کبری که نسبت بجمع اهل
ارض از آدم تا آخر عالم اتفاق می افتد جمیع کس بالتسویه است و محاسبه عامه ناس است و رجوع جمیع سلسله
مؤمنین به بهشت اخروی ابدی و سلسله کفار بدوزخ ابدی در قیامت ابدی در قیامت کبری است
چراکه عالم مثال ابرار از جنة دنیا و عالم مثال اشرار از جهنم دنیا محسوب میباشد و اما علیین حقیقی که بعد از
محاسبه قیامت اهل هر یک داخل در او مخلد میباشند عبارت از مراتب طبقات عالم دهر عقل و درکات
عالم دهر جهل میباشد و در هر عالم از عوالم مبدأ و معاش و معاد هر شخص انسان در اکمال کمالات مختصه آن
عالم است و همیشه قوس حرکت و ترقی هر یک از قوس عقل و قوس جهل قوس ترقی و استکمال است لکن قوس
عقل قوس صعودی و استکمال است و قوس جهل قوس تنزل و هبوط است و هر یک از این دو قوس در جمیع
مقامات و عوالم سرمد و دهر و زمان و مثال و آخرت در ترقی و استکمال است اشخاص در ترقی شخصی و انواع
در ترقی نوعی و اجناس در ترقی جنسی است پس انسان در جمیع نشآت سرمد و دهر و زمان در ترقی و کسب
کمالات جنسیه و نوعیه و شخصیه خود میباشد و اما در نشآت عالم مثال آخرت و جنات اعلی نیز در ترقی است
لکن کیفا بحسب شدت لذت و ضعف آن نه کما بحسب زیاده مقدار و نقصان آن چنانکه در دنیا یعنی آن
عوالم ثلث از برای تحصیل کمالات و تعمیر عبارت و تصویر عوالم مثال میباشد و بعد از موت رجوع بسر
و مشاهده عالم صور اعمال مکتسبه دنیویه خود میکند یعنی هر یک از اعمال عالم سرمد و دهر بمنزله کتابت و نقوش
یا ضمیر غیر مکتوبه میشود و اما عالم زمان که عالم نقوش است بمنزله کلمات مسوده و اما ثانی کتابت
یعنی نسبت اعمال اشخاص زمانیه و آثار ایشان آن که کتاب مرقوم و کرام الکاتبین صور آن علوم بمفاد
یوم تشهد ایدیهم و ارجلهم بما کانوا یعملون میباشند نقوش مکتوبه آن کتاب که هر یک از الواح کثیره
میباشد اکمال و اتمام آنها یعنی نتایج اعمال حسنه منقش در مرایای عالم دهر و عالم سرمد میشود و همچنین نتایج اعمال

قبحه

قبحه مرتسم در مجالی عالم دهر و سرمد جهل که لوح باطل است میشود چراکه عالم مبدأ عقل جمیع درجات خود عبارت
از لوح حق نورانی است و صور اعمال مؤمنین در عالم معاش که دنیای زمانی باشد منقش و محفوظ در آن
لوح صاف ابیض میباشد بعد از موت در رجعت بترتیب دار رجوع بمثال صور زمانیه میکنند از عالم
مثالی برزخ و دار السلام که مجمع ارواح اخیار است که در دنیا دار السلام قریب مسجد کوفه است و سیر
میکنند بنظام اعمال و اعمار دنیویه بعد از رجعت عالم مثال ثانی داخل در عالم مثال اخروی میشوند و مشاهده
آن صور نوریه که در آن لوح نوری منقوش است که نتایج اعمال دنیویه ایشان است میکنند و لذائذ و نعمات
آن عالم انواع میشود و اقوی از لذائذ عالم مثال اول که محل صور اجسام و اشخاص بود میباشد و دخول در
عالم برزخ بقالب مثالی شخصی عبارت از حشر جسمانی و معاد جسمانی است و دخول در عالم ثانی عبارت
از معاد و حشر روحانی میباشد و همچنین بالطبع ذکر عالم مبدأ جهل بجمیع درکات خود عبارت
از لوح جهل ظلمانی میباشد که صور اعمال کفار در زمان مرتسم در آن لوح خیال اسود میباشد بعد از
موت و رجعت مشاهده آن نقوش قبیحه کرده متالم و متضرر میشوند عالم برزخ ایشان نیز در
مقابل صور اشخاص زمانیه است و عالم مثال اخروی ایشان مظهر انواع جهل و عالم مثال سرمدی مظهر صور
اجناس جهل است خلاصه عوالم مبدأ و معاش هر یک از مراتب عقل و جهل چنانچه نوعا ثبت است
همچنین عوالم مثالی رجعت هر یک باز سه نوع است که عالم اول و اوسط و آخرت فردوس و جهنم باشد
این سه عوالم اولی عبارت از قوس ترقی و صعود و تنزل هبوط و این سه عوالم ثانیه عبارت از قوس
عود و رجوع بطرف قصور معموره بتوسط اعمال دنیویه میباشد لکن قوس اول مبدأ عالم سرمد و منتهای
او آخر زمان است بخلاف قوس ثانی که مبدأ او اول رجعت و منتهای و غیر منتهای میباشد چراکه مرتبت ابد
را حد و نهایتی نیست بلکه هر یک از طائفتین مخلد در مقامات خود میباشند بعد از تمهید جمیع این مقدمات
سابقه که مبنای جمیع مسائل معاد است بدانکه حقیقت هر یک رجعت و موت و عالم مثال و قالب مثالی
و حشر و معاد روحانی و جسمانی و خلود کفار در نار و معنی حساب و صراط و کرام الکاتبین و معنی قبر و معنی
عذاب و ثواب بهشت و دوزخ و ملائکه عقاب و ملائکه رضوان و غیر اینها از مسائل شرعیه که بعد از
موت اتفاق خواهد افتاد مبین و معلوم گردید بنحو اجمال که بعد کشف تفصیل میباشد و بیان تفاصیل نکوه است

موجب حیرت و هبوط مستمع خواهد شد بقول العلم نقطة کثرها الجاهلون تفصیل موجب تکثیر جهل و ضلالت و خلاف عادت اولی الالباب است چرا که العاقل یکفیه الاشارة و نیز دوباره بحرف شنیده‌ می‌ماند الا الی الله تصیر الامور انا لله وانا الیه راجعون ان الله یسمع من یشاء و ما انت بمسمع من فی القبور و منه المبدء و الیه المعاد و هو رافع التکثیر و جامع الاضداد و عند نقطة العلم و الفؤاد و علی لکل قوم هاد و لمؤلفه لمؤلفه تغمده الله برحمته مبدا و معاد صد نوع آدم اندر ما هم دگر او زیک صد هزار سلیمان بار در رفت هر یک بر یکی یکر و قائم دگر مبعوث گشته هر هزار بار هزار بار و باقی که نبی خاتم دگر **افتتام** بعد از اتمام مباحث اصول دین و احکام بعون الله الملک العلام بدانکه فروع دین در اکثر احوال و احکام شارک با اصول دین است و مطابق و موافق و ربط لکن حکم متعلق باصول کلی و حکم نوعی می‌باشد بخلاف حکم متعلق بفروع که جزئی و حکم شخصی می‌باشد پس در غیر کلیه که تحقیق اصول و در غیر جزئیه که تحقیق فروع است در باب احکام با هم مشترک و متساوی می‌باشند مثلا چنانچه اصول این تکالیف کلیه است که متعلق باعتقادات عقلیه مکلفین است و همچنین فروع دین تکالیف جزئیه است که متعلق بافعال جوارح است چنانچه انواع اصول پنج است که اثنا عشریه تمامه انجا مذکور شد و همچنین انواع فروع دین پنج است صلوة و صوم و زکوة و حج و جهاد و چنانچه توحید اصل اصول و جامع انهاست همچنین اصل فروع و جامع انهاست ان قبلت قبلت ما سواها و ان ردت ردت ما سواها چنانچه احکام تکلیفیه فرعیه پنج است مثل وجوب و استحباب و حرمت و کراهت و اباحه و همچنین این خمسه نوعا در تکلیف اعتقادی عقلی نیز جاری و معتبر می‌باشد یعنی حکم عقلی کلی نیز متصف بوجوب کلی و نماز باستحباب کلی و حرمت کلیه و همچنین بکراهه و اباحه کلیه نیز می‌باشد چنانچه احکام تدوینیه صورتیه اشباح صور علمیه تکوینیه دهریه می‌باشد همچنین احکام تدوینیه فرعیه اشباح صور علمیه عینیه زمانیه می‌باشد چنانچه تکمیل ایمان باعمال جوارح و الات بدنیه در طاعت و عبادت می‌باشد همچنین استکمال علوم حقه دهریه بواسطه استعمال قوای مدرکه و حواس ادراکیه در تحصیل معارف حقه بحرکات نفسانیه می‌باشد چنانچه ظن و علم عادی در اثبات اصول دین با جماع حجت نیست همچنین در اثبات فروع دین هیچکدام حجت نیست چنانچه در اول رساله بیان شد چنانچه واجب است اثبات اصول بتقلید و پیروی رسول عقل باطنی که خالی از ریب و خطا باشد همچنین واجب است اثبات فروع به پیروی و تقلید رسول شرعی ظاهری که حجة الله الارض است چنانچه

صور عالم مثال

فروع دین

فروع دین ثابت نشوند با دله خطابیه جزئیه کتابیه و سنیه همچنین اصول دین ثابت نشود مگر با دله خطابیه کلیه کتابیه و سنیه و بغیر از این حرف هر عاقل و لبیبی صحیح که خالی از ریب و خطا باشد محقق نیست پس بنا بر ذکر قول حکما را اینکه هر از اثبات احکام عقلیه خطابات شرعیه معتبر نیست چرا که مفاد آن ظن است و ظن در قطعیات کافی نیست بلکه عقل فقط با قطع نظر از شرع مستقل است در اثبات معقولات و تطبیق عقل شرع واجب نیست باطل است بجهت اینکه چنانچه میزان صحت و فساد اعمال عباد مطابقه اوامر و نواهی شرعیه و عدم مطابقه انهاست همچنین میزان اعتقادات عقول ناقصه عباد عقل کل شارع می‌باشد و با قطع نظر از تعقل و موازنه ادراکات سایر عقول جزئیه با مدلولات خطابات ان عقل کل بهیچ حکمی از مدرکات عقلیه فلاسفه و حکمای اعتباری ثبت نیست خواه ارسطو باشد خواه افلاطون خواه ابو علی سینا خواه فارابی خواه غزالی خواه محی الدین اعرابی خواه ارسطالیس خواه سایر جنود ابلیس که مناط افهام جمیع اهل این سلسله عقول ناقصه جهلیه شیطانیه است و این طائفه معاندین ائمه دین و خارجین از سفینه مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح من رکب فیها نجی و من تخلف عنها هلک و هم اودیة الخیال ساکنون فی جهالة الجهل و ضلال الکون و اما قول فرقه متکلمین که تطبیق عقل و شرع و رجوع عقلیات بمیزان شرع را شرط صحت استدلال مبانی اثبات معقولات مبدا نند بازهم سد نیست چرا که این طائفه ظاهرا اگر چه تطبیق عقل را با شرع شرط میکنند لکن در واقع ظاهر را عکس میکنند یعنی خطابات شرعیه را مطابق افهام خویشان میکنند بمعنی که اولا با دله عقلیه خیالیه استدلال ها را باطله خود که مدلولات ان ادله است میکنند بعد از اثبات و فراغ از استدلال رجوع با خبار و کتاب و ملاحظه انها میکنند که تطبیق بمدلولات ادله خویشان کنند پس حرمی را رجوع بشرع و حرف و تحریف و تبدیل مواضع خطابات شرعیه نیست نه فهم و اراده و ادراک مراد اهل شرع پس بمفاد آیه یحرفون الکلم عن مواضعها که در شان این طائفه است این فرقه اضل و جهل از طایفه فلاسفه شدند چرا که این طاهرا و ظاهرا میگویند که تطبیق عقل و شرع ضروری نیست بلکه عقل مستقل کافی در اثبات عقلیات است مثل این طائفه نفاق و حیله میکنند که ظاهرا اینها را امر بتطبیق عقل و شرع کرده از بد لکن هم ظنا بتخریب شریعت کرده تحریف مدلولات صحیحه کنند چرا که حکما کار بشرع و تبدیل

او نداربد بخلاف متکلمین که علاوه بر مخالفت شرع تحریف هم میکنند لعن الله من تمسک بالحیله والنفاق
و بنای اساس الکفر و الشقاق و اما فرقه اصولیین و متفقهین در اثبات فروع دین که بمنزله دو در مقابل ایشان
میباشند در اثبات اصول دین از جهت عمل بقواعد و فرقه اخباریین که بمنزله متکلمین اند در اثبات احکام
و در مقابل ایشانند از جهت عمل با خبار این دو فرقه هم باطل و خارج از طریق معصوم کامل میباشند و اگر
بنای مجتهدین در اثبات فروع قواعد اصولیه مخترعه و مستحدثه که بعد از زمن شارع اختراع شده است
میباشد اگرچه معتقد این طایفه هم اینست که مدارک و ماخذ ان قواعد خطابات شرعیه است و از انها
مستنبط است پس عمل با حقیقه بنفس کتاب و سنت نشده است لکن بحسب واقع مستندات ان ادله از افاده
در مستخرجات عادیه و افکیه ظنیه میباشد که مبدا ابلیس این اساس ابلیس منظهر تخمیس و مصداق اول
من قاس ابلیس خلفا ثلث که نتایج مقدمات معلم اول و ثانی و ثالث و ارسطالیس است میباشند
لعن الله علی اولهم و اخرهم و باطنهم و ظاهرهم و کل منهم ضال و مضل الا اللهم العن ال الظالم
ظلم حق محمد و ال محمد و اخر تابع له علی ذلک و اما اخباریین که ادعای علم بصحت رسانیدن جمیع کتب
الادربعه و علم بمدلولات انها کنند غلط است و باز انضمام نفس قران خارجه بر خطابات شرعیه که از شرع
نرسیده است باز تفرقه ما بین کتاب و سنت که عمل بظواهر قران صحیح نیست و اما ظواهر اخبار
حجت است و غیر از انها از مغالطات شیعه که اگر متاخرین ایشان اختراع کرده اند غلط است
چراکه مناط تعبد و انقیاد شارع عمل بمدلولات اخبار و روایات است خواه متصف بوصف علم
یا بوصف ظن یا بوصف وهم باشد خواه بهیچ یک از این اوصاف متصف نشود چنانچه در مقصد دوم
کتاب بتفصیل گذشت و علم و ظن مناط صحت عمل نیست چنانچه اخباریین و مجتهدین با هم نزاع در شرع
و بعضی با بعضی در کتب خود تفوق و تفاخر دارند و همچنین نزاع طایفتین در اینکه اصل اصیل در اشیاء
قبل از ورود و شرع و فیما لا نص فیه اصالة اباحة است چنانچه بنای قواعد مجتهدین و مدارک
ادله عقلیه ایشان است که مناط جرح و قبح عقلیین شد یا اصل حرمت که بنای اصل احتیاط
و اصل اجتناب از شبهات است چنانچه اخباریین و قائلین بحظر گویند باطل است چراکه فرض در جهت
موردی که نص از شارع در ان مورد نرسیده باشد وقوع ندارد مجرد فرض است و باز قطع نظر

ازان

از شرع کردن که محل نزاع این مسئله است فاسد است چراکه حکم عقل مستقلا بدون معاودت شرع
و موازنه با وحی صحیح نیست و اینکه گفته شود اصل در اشیاء اباحه است یا حرمه نیست همچنین تفرقه ما بین اصول
و فروع که ظن در ثانی حجت است نه در اول که مجتهدین گویند باطل است چراکه مناط اثبات هر دو
بنقل متعبد شرع است بغیر از کتاب و سنت در هر یک از اصول و فروع بدلیل دیگر تمسک نشود یا
کرد چنانچه عقل فقط در فروع حجت نیست همچنین در اصول چنانچه ظن در اصول حجت نیست همچنین
در فروع نیز هیچ فرقی ما بین اصول و فروع نیست چنانچه حکما و فقها فرق گذارند و همچنین مفاد
حدیث انی تارک فیکم الثقلین دلیل حق که حجت و خالی از خلاف و اقع نیست
ثابت که قران و حی اخباریین اجماع عقلا و مجتهدین با نیکه ادله شرعیه چهار است
کتاب و سنت عقل و اجماع فاسد است چراکه عقل و اجماع اگر مستند شرعی از کتاب و سنت
دارد دلیل بر یک راجع با ین دو دلیل شرعی و ثقل است بدعا و این میباشد دیگر دلیل اخر
و مستقل و التثنیه معنی ندارد و الا پس از ادله باطل است خلاصه اعتقاد با اینکه ادله شرعیه
اربعه است مثل اعتقاد محقق مذهب اهل سنت است که خلفا چهار است ابا بکر و عمر و عثمان و علی
چهار یار هم یک شد از حق علی تو یکی را چهار کردی زاحولی الحمد لله رب الافتتاح و الاختتام
والصلوه علی رسله الکرام و اوصیائهم العظام و السلام خیر ختام و قد فرغت عن
تسوید هذه الرساله بانامل صاحب الولایه و الرساله فی یوم الثانی و عشر من الجمادی
قد تمت کتاب اصل الاصول فی شعبان المعظم من شهور سنه ۱۲۶۵ خمسه و ستین و مایتین
بعد الالف فی الهجره النبویه صلوات الله
و سلامه علیه و علیهم اجمعین
سنه ۱۲۶۵

الثانی و عده و جزائه شکل عدد اجزاء السبع المثانی فی ۱۲۳۷

بازبین شد
۱۳۷۱ش

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب ام الکتاب ناقص — عربی و فارسی

مصنف عبدالرسول بن محمد حسن الحسینی زنوزی کاصد سگری ونگی

مؤلف

خطی نستعلیق ۲۲ سطری

~~چاپی~~

سال ~~چاپ~~ تحریر سده ۱۳ هـ ق عدد اوراق

جزء کتب عقائد شماره خصوصی

شماره عمومی شماره قبض

واقف مکتبة الامام امیرالمؤمنین تاریخ وقف اردیبهشت ماه ۱۳۶۵

طول ۲۰/۸ عرض ۱۴/۴ شماره صفحات

الامام امیرالمؤمنین
کتابخانه در تهران
آستان قدس رضوی
در مشهد

اهدائی دهقان
مکتبة
الامام امیر المومنین
در تهران به کتابخانه
آستان قدس رضوی
در مشهد

اهدائی دهقان
مکتبة
الامام امیر المومنین
در تهران به کتابخانه
آستان قدس رضوی
در مشهد

هذه رسالة مسماة بأتم الكتاب في ابطال الفنون والأخواب حسبي الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله رب صلِّ على محمد المحمود وسلم على علي سمي المعبود وعلى ابنائه الشهود واصحابه الصادقين في العهود اما بعد فيقول العبد المعول عبد الرسول بن محمد حسن الحسيني البرزنجي التقي آي كتاب كريم انه من الله العزيز الحكيم انه فوق كل ذي علم عليم وهو خاتم العلماء وسمي خاتم الانبياء ومبشر برسول يأتي من بعدي اسمه احمد اذ هو آخر سلسلة النبوة واولها محمد وهو مدينة العلم وانا بابها وهو فصل الخطاب وانا اولها اولها المخاطب ذكره فضل الله يؤتيه من يشاء ولا تمكن في مرتبة ولا تمهو حسنا فان تبعتني فلا تسئلني عن شيء حتى احدث منه ذكرا وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا انك لن تستطيع معي صبرا يقولون لي صفها فانت بوصفها خبير اجل عندي بها وصا فيها علم صفا ولا ما ولطف في لا هوى ونور ولا نار وروح ولا جسم وهو الشيخ المعظم والروح المجسم والنائب الخاص الشيخ ابن الاخلاص العلما العلية شيخ الاعراب خير الاخراب شيخ احمد الطرفي دام ظله في الارض ولا زال عمره العريض فقد كنت قبل ادراك صحبته وفيض معرفته مشتغلا بتحصيل العلوم الرسمية ومنعمقا في الالفاظ الاسمية قرأت في بلدة خوي ولا ثم سافرت الى العراق تبسرا الآفاق فحصلت في بلدة الاصفهان ستة سنين فقرأت هناك في تلك المدة في الحكمة المشائية والاشراقية والرياضي والحساب على جماعة من الفضلاء منهم العالم الكامل ميرزا ابراهيم المشهور بنواب ومنهم الحكيم في امره استاد الكل في الكل في عصره المتعمق في المعاني ملا علي النوري الماز ندراني الى ان صرت متبحرا في الحكمة الفلسفية وعارفا لدقائق الحكمة ومقولا في المعقول عند عرفاء الفحول ثم رجعت الى البلدة ودفنت بها سنتين ثم سافرت الى مشهد الحسين وفزت بقربه فحصلت بها اربع سنين فقرأت هناك في تلك المدة في الفقه والحديث والاصول على الفاضل المدقق العالم المحقق سيد مهدي خلد الرشيد خاتم المجتهدين وافضل علماء الدين آقا سيد علي الطباطبائي وكان طول الله عمره مقبلا علي كثيرا وملاطفا بي بخطر البحث كنت في مجلس درسه متكلم الوحيد ومتفوقا على الطلاب المجدة فصففت هناك

علم فقه

حاشية مشغله بالقوانين المحكمة للفاضل المحقق المدقق ميرزا ابو القاسم القمي فاذا فرغت عن التحصيل صرفت العنان عن ذلك اليس فاتت نفسي فضاق نفسي منعي العمر في قيل وقال والبحث والجدال فلاعن الرسول شاغلا بالاصول تفكرت عن ساعة في تلف الاوقات وصدت لضاعه في تداركها فات فهاجرت الى نجف الاشرف بعزم المجاورة تلافي العمر السلف تركت الاقوال سلكت طريق الاعمال اردت ان اعبد الله بالاخلاص كعبادة خاص الخواص قللت الطعام والنوم كثرت القلوة والصوم حكمت على نفسي في النهار والليل لا زكيها عن خباثة الهوى ولوث الميل كنت انيقا كالشكي وحرابا كالمبتلا الى ان فاض علي مهول الموالي ونظر الاعلى المعالي فاستقبله القوى لوادي المقدس طوى ومدت اليه صلوح التراقها من مناظر الحواس وروازن المدارك وكاد ان يطير روحي عن وكرها من اهتزاز نفحات شوق ذلك شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب ولا رويت فطهر قلبي عن كدورات الاوهام والظنون فصار كمرآة مجلوة وزكى نفسي عن لوث جنون النفوس فصار عما كانت منه مملوة فارتسم فيه اشباح الصور العلمية النورية وتجلى المحبوب تجليات طورية وفتح علي وحي من كل باب الف باب الى ما لا يتناهى وعلمني حقائق الاشياء كما هي فالهمني بلاريب شيخ المذكور واخبرني عن جلالة قدره وعظم شانه في مجلس الحضور فرحلت الى ارض كربلا فانخت هناك بانواع الابلاء حتى صرت مشهور سيد الشهداء وذلك الشيخ الاجل في تلك الايام كان مشرفا بشرف زيارة الحسين فادركت فيض مصاحبته وصرفت مدة قليلة في قدر ما حين الاطهر من ساحته تعلمت منه في مدة شهرين ما لا يمكن تحصيله في مدة مائة سنة بالكتاب اذ كان عنده من علم الكتاب ما حرد الواح نوري كثير من الطلاب في تلك الايام عن نقوش الاظلام القرطاسية وخلصهم عن منابع الوساوس والخطرات الخناسية نور قلوبهم المظلمة بنور نظره ولحاظ بصره اذ المؤمن ينظر بنور الله وشرح صدورهم تبيان الرشد عن الغي ورفع الاكراه فرفعوا اليه عن جميع زخارف الاصطلاحات وما لوا الى استفادة معارف الاخبار والايات تركوا ضوابط الاصول وسلكوا مسلك اصحاب الرسول زالوا العورض الصناعية عن جواهر مشاعرهم وحالوا لعن الله على اهل البدع وانصارهم واعوانهم ثم رجعت الى البلدة مشتغلا بالاثر المطاع واتباعا لقول الله وجب الاتباع ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

فاروشان لا اخالط الظلمة والحكام ولا اجالس العوام واكون غريبا في الوطن من اربع الملك قصدت
ان الف رسالة في نشر علوم الحكمة وحقائق المقاصد المتحققة واصنف كتابا في بيان المعاني وتبيين آيات
سبع المثاني باستدعاء الاخ الاعز سمي الولي ثمرة فؤادي ميرزا علي خان لما رأيت الحق بما في خلاف
المشهور بين علماء الزور وان الرشد في خلاف العامة وطريقة الخواص مشي شارع الولاية والامامة وان
ارباب الفنون مغرقون في بحر الاوهام والظنون نبذوا اخبار الرسول والائمة وعدلوا عن الحق
الى فنون الاعتبارات وجعلوا مناهج الحق متروكة واودية الضلال مسلوكة متعمقوا في الالفاظ والمعاني
زعمهم انهم متعمقون في المعاني يحرفون الكلم عن مواضعها ووقعوا في مغارب شمس العقل وغابوا عن مطالعها
وكثروا لفظة العلماء وانهم وقللوا العلم جهلا انهم فتوحشت عن كثرة خطاياهم وغلبة مراءاتهم وبحثت
عن غرائب افكارهم الباطلة وعجائب انظارهم العاطلة فكتبت هذه الرسالة المتممة في توضيح كلمات الائمة
وتسهيل امور الامة وابتدأت بتسويدها في اول شهر رمضان المبارك واتممته في اواخرها هذا ما هو باطن
الولاية وظاهرها وهذا ذكر مبارك انزلناه افانتم له منكرون عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل
منكم افانتم تنكرون رتبتها مقدمات في تحقيق قدم الذات وحدوث الصفات وتتمة
بام الكتاب ذخيرة لكلمات القرآن المستطاب وهو مرآة الآيات وصيقل مرآة الذات ونظمت
درر جبانيه وغرر معانيه في عروة واحدة في ابطال مذاهب الملاحدة لا بطور القوم بل لسياق اهلا فذور حسب
مجملات المتون وفصلت متشابهات الفنون فيه آيات محكمات تنفي حرمة العمل بالظنون فيها الحكيم المتفلسف
والمتكلم والرياضي والجدلي والاصولي اعلموا ان تلك الفنون جنون ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون
وارجعوا الى الله ورسوله الذي وضح لكم السبل وجعل الرشد من الغي بينا اذ تلقونه بالسنتكم وتقولون
بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا ولا تنابزوا بتلك الالقاب في يوم القيمة فلا انساب وهو الذي
انشأ لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون اكفرتم بالذي خلقكم فلا تشكرون
ترا نظن ذلك خير لكم واصوله وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله
پیا فد را در را به پیش دار و انداز دلا تجهروا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا
لسوء من القول الردي اذ قال الله سبحانه وتعالى في القرآن خشعت الاصوات للرحمن فلا تتبعوا خطوات

الشيطان

الشيطان ووجوه الاعتبارات والرسوم وعنت الوجوه للحي القيوم فاتبعوه واطيعوا امري الم يكونوا ممن اعرض
عن ذكري فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى هذا الا البطن من القول واجتنبوا قول الزور ولا تطغوا
في الارض التي هي دار الغرور ودار تركوا طريق المثنى والا ترى ما عندكم ينفد وما عند الله باق وذروا
التخصيص والتقييد وهذا الى صراط الحميد ومباحث العام والمطلق لدينا كتاب ينطق بالحق ثم
انه قد اشتهر بينهم ان العلم بالتحصيل عن نقوش الكتاب في ترتيب المقدمات بالفكر والنظر لا الكشف وان
البرهان لوقته والاقيسة المنطقية في اثبات المسائل الغيبية هي الحجج الدينية النافعة والادلة الحقة العامة ولكن الامر
كذلك ايها الطالب ان مسائل العلم عند الله والرسول ودلائله وجواهر مخزونة في صدور اوليائه
واحبائه والادلة هي الحجج الرضوية والكلمات العلوية ومن اخذ علمه من القرآن والاخبار والاحاديث عنهم
والخطب المعصومية فهو مقبول عند الله والرسول والا فهو مردود ومن عرض من هذا وان كان عالما
وافلاطونا وابن سينا نعم لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة ولولا الاجماعات المنقولة لبطلت الاصول
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين   در تفسير آيه ذو
القرنين بلغة فارسي بتسهيل فهم گفته شده درويش قريب بعصر تلاوت قرآن ميكردم و فرون گذشته
را بخاطر مياوردم اثار زمان را که بنای عمارت در زمان بنا با عمارت جليله در شدند و در وان شادی
باسمان می افراشتند بنظر عبرت میگذراندم و اما مال ایشان را در خصوص ال دنيا غنى در فضاى
میراندم بيخ ها تیغ میخوردم و پناه ازان ندامت بحق میبردم خود بخود از بحبوحى القوم متعجب از حال
بحال منقلب بهم ازان غصه کاشتن برکاشتن می افزودم حتى بحر الجمل في سم الخياط ازان عبرت
وازان عمارت عبور چون رشته می رشته ازعش الا تر مرور کردم و عبرات حسرت از چشم
میریختم از کدورات تن صاف و پاک از تیره کی لاف گذاف ناب جسیم الوذ الصفات
احلام را از دامان دل شسته چشم ما سوی تشنه بخواب رفتم از علائق مسند فیر عالم علا از صده
حقرا در صورت آهوی دیدم صاحب قرن هوی زدم که صدا بگوش تحان بکان گوی حقیقت
رسید بشور ریش آمد دین بگوشش من از نسا دلی و ادوینه ندا آمد و این آیات تلاوت میکرد
یسئلونک عن ذی القرنین اگر سر سؤال داری بیک جواب ذکر جوابها داری تا بسماع ادرای ایا خطاب

قل يا ذا

علیکم منه ذکرا از قصه میخوانم و ذکر عالم آنچه میدانم انا مکنا له فی الارض ما او را در عالم ملک تمکین در ربع
و دمنی و این ربع مسکون قرار و تمکین دادیم یا ارض آن مسخر او و داده تسلط سلطان و حکومت
حکمرانی کرامت نمودیم اکرام او کردیم زیر و بالا و فوق تحت آفاق را تحت تصرف او آوردیم
و آتیناه من کل شیء سببا جمیع اسباب او در هر باب اما از قابلیت داده و اما از قابلیت و انواع حواس
از نزد ما داده و اقسام ظهور از منقوش و ما ده از برای توصل بمقاصد دنیا و قضای متعددات قضا
فاتبع سببا پس تابع اسباب شد و غافل از مسبب و اسباب مسبب الاسباب میل انقطاع باطله کرد از باطن
حق یا آب میداشت که آنها عیان از اعیان است و مکان از کان کان آسید و لم یکن معه شیء در بازار
و دکان است و دو حب در خیر امکان نظر بچار گوشه ارکان عناصر کرده از کعبه مقصود مرحله دور از آتش
باد و خوش شنود دشت نظر بر تماشای صورت سبب از نظرش محو گردد تماشای بوت غفلت
از مغز و حواس از روبت ا و در وادی پای آن گرفت میل با حامم داده و هر از عیان گرفت
از عالم در دلبه دور افتاده به بلا افتاد و از الا معزول شده بلام مشغول از آن جهر بندره فاتع بمصنوع از پس
یا بوس از صانع یوسف مصر عقل بود بچاه جهل افتاد و محروم گنج سلطان بود دل بنهان کنج زندان نهاد
از اوج دهر افتاده بحقیق زمان دل او بدر عیش از تماشای شمس حقیقت بدر رفته از ترقه روی تنزل نهاد
رفته رفته بنگر نورش زیاد ظلمتش زیاد گرد دید حتی اذا بلغ مغرب الشمس ذهاب الحاجات ذات
شمس بظلمات طبعت نشسته از مواجهه پا روی منظره انوار منظر معکوس از عکس رو گردان
شده از معکوس یا نوس در روی منورش حجاب اصلاب منتج و منور و تا با از ارحام غایب و غیر منظور گشته
و منطمس ید ابهامات شباب جهل و مادار و منحصر با نحاس شیای وانی تا بحدی که آفتاب عقلش در دیگ
مغرب پرده ش و پنهان در پس حجاب با دمن شد و جدها تغرب فی عین حمئة پس یافت که در پس
در زیر پرده آورده که راکد گره تا از غروب جهل و انکوس و منکوب ساز د و وجد عندها قوما نزدیک
آن عین قومی دید در حریم آن قوم قرین کرد دید قلنا یا ذا القرنین گفتیم ما وای سپر چه قرین دیدیم یا اهوی
شاخ دمیده اما ان تعذب و اما ان تتخذ فیهم حسنا یا بر قهر و عذاب واری یا هوای حسن و دار
قال اما من ظلم فسوف نعذبه ثم یرد الی ربه فیعذبه عذابا نکرا کسیکه ظلم یا بد جزای دهر عذاب شد چون

حق بر گشته و تخم مردم ازری در مزرعه دنیا کشته او خوش است که در دنیا کشته شود و در آخرت رجوع
بحق کند حاصل فورعیت خود خورد تا کلوا من ثمره من زقوم بعذاب شدید گرفتار و نعماب پر درد و در رنجار
در آزار باشد و اما من آمن و عمل صالحا فله جزاء الحسنی کسیکه عمل صالح و خالص وارد و بحق ایمان ار دهر ای
او رحمن عمل و حسن پست از باد در محل اعمال جم مشعم و با طلان طهور شجره طوبی متبرئم طوبی لهم ثم طوبی لهم
کلوا و اشربوا هنیئا بما کنتم تعملون و سنقول له من امرنا یسرا کسیکه آن کامل است معامله حق با دنیا و آخرت
عسرت و بنا بر حسب عقاید زمانش حق آسانش مطلق از پیش معاز پی دمی از آن مع العسر یسرا ثم اتبع
سببا بعد از بعث اسباب و نموده مع اسباب او روی شد که از ضوابط عقلیه ورد افق از رده تر دست
بالات زد بکمالات گشت از این خوان آید در گشت بجانب بیت الله المعمور گذشت زد در اسماء جهان روز
تا کشف نشان از کعبه ذاتش دهر شرف نظر از اسباب ظاهر در حجت نکته قبل اسدم در علم امور حجت ازل زد
گذشت آتش طور بر فروخت بیژه شد از حق ساخت جمعه دنیا را کنار کلاب ابد جست بی کلاب یا قاف از ازل
رخ بر تافت بر این طلبت تن از دیده کنعان نور جان دو دید حتی اذا بلغ مطلع الشمس و جدها تطلع علی
قوم تا آنکه بمشرق مهر عقل رسید در آن مطلع از قومی مطلع گردید از منظر بهرت منظاهر موجه
منظر و از زیر و غیب مظاهر در رخ نمود یافت که آن همه جز نمودی نبود از ارباب شمال روی کرد آن بند
حجاب نیش در امن و امان گشت یا به جهل اکد گشت اوج عقل از رد شد لم نجعل لهم من دونها
سترا نور دیدار ش از حجاب حیات رخشان بود از غایت ظهور نهایت خفا داشته شد مرآت
خواطرشان بکمال صفا روشن از شعاع تیغ بنور قابت قوسین چون آفتاب بود ذات الحال از
یا افتاد بلا بلا فشان گوشه نشین کوی از ازل بدر بدر خواطر با خطر به حظ نفس نفس نفس نفس قائم
همدم غم بهم ندیم بد بخا مد گاهی کلی خلوی حجیم سان نشر و ران تا رکت و صبر بر کبر بیان جهد نه
بر سر پندار آن لحوض نشنوه گردد در درس صاحت بیش چشمان حاجت تیغ برت اما نه حاجت از غیر
ان چشم نیست بلکه حجاب بر غمزه کان خیمه زنت دیده شان قطره پایان مردم چشم دنباله زده مردم مرغان
منحصر آن خانه چشم از در زدن نگاه نامردان به بر دو دم نقش سم علی از صورت آن نما با آن شکل حاجی
از غیبت نهان از غیبی در این شکل لام مبین فی بیان آن از حرف بیان ابر و بر رو شکل با معکوس نظر

بنظر از آن منظر صورت عافاک الله بایان وقد احطنا بما لدیه خبرا یعنی این معانیش را از آنکه تعالی الفاظ
اید و بچشم این الفرین ها بدیع علم خدا که همه را احاطه نماید قبل از اعلام ما و حی علام بود بعد تجسیم او بصفه
ثم انتم بسیار بانواع ابیات شد و طالب وصال احباب حجاب آن خیمه بروی مرج البحرین زد
و نزول در محل بینهما برزخ لا یبغیان کرد از طرفین حجر و تعویض عدول نموده در مقام قوم عند الله اعمی من
الامرین متقارن قبه قاب قوسین گردید از اسباب دنیویه و اخرویه گذشته با تیغ تیغ سبب ما
گشته و در رو سوی تیغ بیت لا ینبت کرد چنانکه قال ع الدنیا حرام علی اهل الاخرة و الاخرة حرام علی اهل
الدنیا و کلاهما حرامان علی اهل الله آری حسنات الابرار سیئات المقربین از ما سوی بعید بل قرب
قریب گشت حتی از تبلیغ بیان اسرار در بحبوحه خیر الامور اوسطها انست دهام و صفات [illegible]
اشاد ازل ستاد وجد من دونهما قوما لا یکادون یفقهون قولا در پیش سدید فوجی دید که
گفتگوی ایشان زبان بازبانی بود نه با الفاظ بعث و شنود نه بنور اشراق تفهیم مقاصد و مطالب
بیکدیگر میکردند الغا لغات نفهم بنظر و نور بصر القا مدعی میفرمودند در این خاموشی عجایب النطق
نطقی بی زبان تفهیم میفرمودند در این فراموشی در میان مستمعین سدین در یاد حرف نهر ما یاد شناء
بغمزه و نظاره گفتگو داشتند از دقت میانشان ازادای تحقیقات موی در میان بیکدیگر داشتند تفهیم
و تعلیم و تعلم ایشان زبانی لالان چون لؤلؤ لالا بود لالا غلط گفتم منظم چون عقد ثریا قطرها
عرق از دیده زیبا از قبیل فی حال خموشی زبان حال در خروش ترکیب الفاظ اما بحروف تهجی نمود
حرف احد بسیط حرف تحسیان معنی نمود مستان قامت رست دیت کنایه از الف بود الی
راستی شکل او پشت لبا و با نقطه خال شبیه حرف با با با شیرین گفتی زیبا شنفتی [illegible]
او بهشت زیبا ای آتا ... تا نیکو داری شکل تا [illegible] عطر افشان گردی [illegible]
مثلث ... ثنای [illegible] خالات خالش جا که از جاده حال در محال جمال خالش بخواه
خالی از خار خار حرف خا خازن زنخ حسن گویی [illegible] شکر خای لب شیرین زنخدانی
جواهر ... یوسف صاحب روی ... چم و خمش دال بر حرف دال دیده [illegible] کرداری
ابدال [illegible] ادی زد اچون روش دل آرا [illegible] عیان از روش اسرار الی اداری

رخ افزایش

رخ افزایش زاننده صورت شکل از آن غم رد انور رسیران [illegible] کوه حسن را میزان [illegible]
حکایات از حرف سین در تحسین رو نور سیما و دست موسی ها بیان از آن صفحه ابیات تبیین ما که
از شین و لیس شانش نشان ز شکل شین نشانه شورشین معشوقان علوشش زشت [illegible]
دانشان رو زینشین صاد دراز صدرش حرف صاد مصاد در ذکر امر صاد نقطه خال ضاد صورت ضاد
منقضای متضاد امضا در قضای قضا و رضا بفیوضات مرتضی عیان از چشمش شکل عین معین ازو ل
نظرش عین مستی و تصنف [illegible] بر دو آهوی آن چشم با مژهای دراز [illegible] غ
عین الحیوه بلکه بکر معنی از غیب نقطه مردمک صورت عین ها [illegible] حبابچه [illegible] آرا
اب بقای رسیده از ظلمات غین ها [illegible] تابان [illegible] حرف فی مخفی چون
صورتی در میان کوهان مختلفین [illegible] حرف قاف [illegible] که کوه قاف
از او قاف [illegible] چشم کافرش اشاره بکاف [illegible] ایمان را کافر در این شیوه کو
ندارد غمزه [illegible] کافور [illegible] گرمی [illegible] در مسجد [illegible]
سلامش بحرف لام اعلام و در الام مخاطب را اعلام [illegible] از اسلام نقطه دهانش شکل میم
حیات بخش [illegible] صمیم دل [illegible] بر دوش [illegible] مجنون
حلقه نون [illegible] زنجیر [illegible]
در چشمش کوری چشمها از [illegible] چشم [illegible] آهوی چشمش شکل واو [illegible]
وای و وا [illegible]
رزیای معکوس [illegible] حرف [illegible] در میان [illegible]
یارب شور [illegible] شمشیرش [illegible] زبان در کام [illegible] در میان [illegible]
پایش [illegible] مقطعات حروف معلوم شد [illegible] حرکات [illegible]
پریشان [illegible] صورت [illegible] خنده زیر لب و خال زیر لب [illegible]
گذشته [illegible] بعد از خوف [illegible] تیغ [illegible] عید [illegible]
آورده و طاق کعبه اهل نظر نظاره آهوی چشم نیم خواب [illegible] صفحه روش

آیت قرآن و نور ایمان خط و خالش نقوش آن هر رنگ گل چهره روی هر روش بیان ماه‌منشان در جهان حسن به
زبین نیاز والنجم والشجر یسجدان خال و خط روش انجم والحب ذو العصف والریحان زبان دربار
و دندان شبه‌وارش شارح یخرج منهما اللؤلؤ والمرجان دگو بای فبای آلاء ربکما تکذبان دو چشم آن
نرگس شهلا زرکشش حسن اشاره به فیهما عینان تجریان هر یک ز بستان صباحت مغفر فیهما من
کل فاکهة زوجان و لبهای رنگینش چاکر از رکاهین الیاقوت والمرجان سیب نونهال قامت
و نافه پیچیده‌اش طره مار دهشتان فیهما فاکهة و نخل و رمان خنده لبش عاشق جان افشان را
مفر هل جزاء الاحسان الا الاحسان تخالهای هر لبش که چون حباب در پرده آن آب حیات
خیمه زده اند موهم حور مقصورات فی الخیام فهن خیرات حسان صفحات روشن آنه انه لقرآن
کریم و قطره‌های عرق بر روشن ناظم در خلال فلا اقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظیم حبل المتین
زلفش سررشته اه فقد استمسک بالعروة الوثقی با بیزه چند حبل من مسد اما آتش دل فروز
رخسارش نار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة آتش شوق خوبان معنی ها در جامه ها گر چهار زکردها
ادراک ما هیه صفحه بیاض سینه‌اش شارح الم نشرح لک صدرک چشم من نیش با مژهای حلقه
زلفش نث ز آیه و جا ز نکه الملک صفا صفا ظلمت زلفش با نور عذار بیان واللیل اذا یغشی
والنهار اذا تجلی هاهان شیرینش مصداق فیهما عینان نضاختان رتبه در خندی سوخته بر رشته خال الهند
میمیمن شفی من عین آنیه زلف دراز کنایه از ظل ممدود ابروی کشیده‌اش حکایت از ن
والقلم چشم منتش نگاه ناظر کاست کان مزاجها زنجبیلا و نیکاهش اشاره به عینا فیها تسمی سلسبیلا هر
حال سراپایش آن زیبا نهال گویای فتبارک الله احسن الخالقین هر یک از اعضا دال بر
مدلولی است و با انضمام آثار کلمات تامه و الفاظ عامه است که به واسطه زبان هر یک ناطق
و در ذکر و تسبیح خالق است قالوا یا ذا القرنین ان یأجوج و مأجوج مفسدون فی الارض که از اجوج
ه قرن و بیان مشرق زبان و مغرب زبان ای ساکنان این [illegible] ان هر کوه که ساکن
زبان گوینده فسادانند ها ترا فسادرا دارند ترا طاعت ها نشمارند ساکنان مغرب زبان که اهل
شمالند گوشت ترا چون لحاف بیش دو دنیا جمل کنند و گوش را و امر نفس آماده دارند و اچشم بوی

دیباکرانند

نگرانند چو دو شیطان ملحمنین اند بهان ها طرفا رف نیتو باشند در بند علایق و ابنیه باشند بتیره زرقه
غفلت مشغول آنان که سالکان شرف زمینند یعنی اهل یمین اند گوشت آن را از نا لایق چون لحاف
انداخته دایم محو شهود زند و گوش را و امر نفس تو ابه دارند ملازم گوش ها و از حیله فنی داده از
فکر کار افتاده اند ایشان تفویض نمودند ایشان خبر بینند ترک اسباب کرده دایم بیکار و معطله
انبط اغنه نبر الحجیم دایم بیطرف نگرانند فهل نجعل لک خرجا علی ان تجعل بیننا و بینهم سدا ما که در میان این
الامرین و بین الاصبعین اشاره ذو العینین هستیم مراعات طرفین و ناظر و بین در مرج البحرین بینهما
چه میشود که ما بین آن دو قوم و میان ها سدی بندی که دست تسلط آن بدمنی ها نرسد آزار زبان
با گمنز آید و ما را از نهاد شان را بدهر چه در منافع که [illegible] داریم خرج تو کنیم که ما را از زبان گرده
خلاص کن از ما ربنا که آن زرم قدرش قرب دخانی ها قال ما مکنی فیه ربی خیر فاعینونی بقوة اجعل بینکم و بینهم
ردما کفش مرا آن قوت و لواذ نست تماما عاشقی کند که با جماع توان کوه زجا بر داشت و
بجای دیگر گذاشت چنانکه حق فرموده و جعلنا من بین ایدیهم سدا [illegible] و نیست به نیت همه بکر
داده بند بند درست کنیم ازها نفاق جهان نتوان گرفت آتونی زبر الحدید بیارید قطعهای آهن
تا بحد بند رسد و طرح او بحدید کنیم یعنی ما بدرا امدد شده جنود نفس اماره و لوامه نفس مطمئنه که در مقام
اطمینان و تسلی که چون کوه بر جا و در استقامت بر پا استاده مسدود نمائیم و در میان حبیبی بردی
چون خواهش نیم با نفس آدمی از پی خواهش و جلب منافع دنیویه و دفع مضار دنیه در بند و اداره دل
دارد و از هوا و خواهشات [illegible] را زود شسته عاقبت این بدنامی تنگ ساز دنیا تا بدنا نظر دیگر بنان
نذر کنند و آرام بگیرد نفس را لشکرها مثل موسی القا عصای نفس که تکیه ها و دارد نکند و تفویض جمیع
امور حق تعالی نکند و گشت توکل تقصانه [illegible] از دها را نتواند گشت و مصداق شعید [illegible] الا دلی
نتواند گشت [illegible] زمین و خاک نظر [illegible] در او وسط صراط المستقیم نشسته سکون گرفته ای جز که
نشسته پیوسته در مقام اطمینان و تمکین بوده از دام هرزه گردی رسته و نشسته گل و سنبل نشسته و مظهر
گل گشته و تخم سعادت ابدی در زمین دل کشته از این خاک شو خاک تا بر دمد گل که بجز خاک نیست مظهر گل
چو غلبه راه [illegible] نکته [illegible] جهان ما دشت جان ما

شد ازان آدم اشرف است که از خاک سرشته و از آب خمیر گشته خاک زآتش سوزند ازان باد صبا
که آتش بود ازان خطرات آدم باشد آری رهروان کعبه مقصود نشسته اند و دست طلب بسته ای جستجو بکشند
نباید تا دل از طپش طلب نه نشیند روی دل آرامت نه بیند از دام بی آرامی نرهد نفس مطمئنه نشود تا
آئینه خواطرش بصیقل قرار و تمکین صفا نیابد عکس گلرخان بستان جنت آنجا نتابد در مقام نفس مطمئنه قائم نگردد
در بستر قرار و استراحت آرام نگیرد و ادای اضطراب جان حجاب روی جانان است انقلاب قلب موجب عدم اطمینان
تا نپیچ آب صاف در حرکت است عکس آنجا نه نماید تا آب جوی روان است تا حاصل از سرو چمان برگشته
برگردان سرو چون تمکین یابد است اینها در بسته در سر بست اگر قمری را جستجو نبود بید کو کو نگوید
سر و شش درکنار است با سرگشتش باید است اگر لف از صبا پریشان نبود که از گشتن ببره دل نمی شود
اگر درخت متحرک از باد دوران نشده بار برگ و زمان نشید اگر با د هرزه گردی و از لب گردد را
ترک کردی لکه دگر داد دنبلت حرفش با او و با عنان گشت از آتش سوخته دل شد خوی گرم
رو نمود آتش افشان عرض گندم وجود نمود چون خاک از میان شر و شور عالم کون فسادرو از
معاشرت خلفا شده آب و آتش باد گذشته گوشه گیر و خاک نشین گشته لهذا از فیض علی ابن ابی طالب
مظهر العجایب گشته حتی تراب دین هست دین آنچه میان آن نیست در راه حق اثبات از شر و از ار
با جوج و ماجوج هوا و هوس و رست شادی فرا لکعبه و بتخانه کار زینت سد زمند در راه کفر و دین همه
قال النبی احتی اذا اجعله نارا کف نفس بد مهند تا اینکه ان صد بد آتش کرد بدار قائم نفس مطمئنه
در بوته فکر و ذکر آتش نار الله الموقدة بنفخة و نفخت فیه من روحی نگدازد و قلب و غش در خرجت الارض
اثقالها بیرون نیندازد از اکثر و ندید الایام نفحات واز کیمیای الا من اتی الله بقلب سلیم زر
خالص نباشد اطمینان نفس از برای دفع مضرت یاجوج و ماجوج حرص و شهوات و نفخه صور نفس
رحمانی است و هم بهدمی حرکت که موجب موت نفس است و حیات فؤاد و باعث کشف حجاب
و ملاقات رب العباد چنانچه حق فرموده بشارت باین مطلب کفه یا ایها الانسان انک کادح الی
ربک کدحا فملاقیه تا دل آتش عشق نسوزد و روش اهل اخلاص نیاموزد و در حجاب نیفروزد شمع
نا سوخته بزم نیفروزد خاری که صاحب قلب سلیم ان المخلصون فی خطر عظیم چون ذهب در بوته آب

وحالی

صاف گشت عزیز و خوش و صاف گشت چون حجر و آنکه حیث طلائی است و فشار و آتش گشت با سوختن از اول
زخ افروختن از شمع کل شیء هالک الا وجهه آزرد بسمند زبانه این سوختن بر او نه هر کس جعد ابروانه
شمار رد قال النبی و دقیق علیه قطر الکف من کداخته بیار بندای این محجر ها دیدنا میان صدید ساری گشته
محجر کرد و همه بحر از هم با تمیز شود یعنی بعد از اینکه صدید مجاب نفس مطمئنه از نفخه نفس رحمانی چون آتش
سرخ و گرم شود با بد از اینها موحد من الماء کل شیء حی تصفیه و تنقیه داده از رقوم صور گوناگون ساده گردد
نقطه النقاتش بر ارض علی السویه و مساوی گردد و متخلق بصفت الرحمن علی العرش استوی شود و بعد از این تلفظ
بیند تفاوت نگذارد اعداد را واحد شمارد واز گریبان سر بر آرد و مینی یکبار ران همه جا بار زد فیض علی
دل کس تحیر شد چون آب همه جا جاری چون برتو مهر ساری بر همه ذرات این شود و فعال از امر الهی
الا مرین است و نور العین حضرت عین الیقین است هر که اکه از سر وحدت گشت از فکر ما و من در گذشت
نه جامع ضدین است نه رافع داخل فی الاشیا لا کدخول الشیء فی الشیء خارج عن الاشیا لا کخروج الشیء عن الشیء
مستور در جا و غایب از فرط ظهور نماید معدوم به همه جهت این خلق چون این سه شیاطین تا کال نحن هو هو
نحن هو هو نحن نحن فما اسطاعوا ان یظهروه و ما استطاعوا له نقبا تا قادر شوند بر اظهار وجه شان از بالای
سد و قدرت بر رخنه کردن از جهت صلابت صدید ندانسته باشند بلکه از هوای نفس گذشت
دیگر نفس بکرد او نتواند گشت بلکه از میان علایق بیوند دل گسسته ایشان زنجیر بند گسسته دست
فاربلا منع اندیشه بکردن و رسد چرا که طوق جید ها حبل من مسد گشته تمسک بعروة الوثقی لا انفصام
لها جسته هر که از دام علایق جست بحلقه اهل ذکر پیوست جام وحدت کشید محبت چشید بخدا رسید
خداوند با سوی مطلع تعلق کوتاهی کرد با کی زم انکتاب داده سر طی بر ده کانت اعینهم فی غطاء
عن ذکری در بند قربی مخل با تشتهی الانفس و تلذ الاعین کردید از ثنا مقتنی من اعرض عن ذکری
فان له معیشة ضنکا برون در فضای بسیع لا یسعنی ارضی و لا سمائی تقرب حق مقرون با نند صلاة
مناجات در زمزم ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی بنعیم ابدی متنعم و باین نیت متکلم کردید عشق
ادمنی است گر این شوق در نویسنده هم شرکتی بکجوزدن و خصلش دوا برا از چاه طبع خلاص
ووالی مصر اخلاص زخاص بخواص کردید از گدا خوان حراس رسته در تخت ملک بخت نشست این حصل

لکمند

تفسیر آیات سابقه بود اما تفصیل بعضی بیان خواهیم که معلوم خواهد گردید پنجم مطلب بیان وجه تسمیه ذو القرنین
باین اسم است که اهل کتاب در آن باب اختلاف دارند در نسب او بعضی گویند که پادشاه روم و
فارس او متصرف بود بعضی گویند که سرش دو شاخ قرن بود و بعضی گویند که دو قرن آفتاب یعنی مشرق
زمین و مغرب زمین را سیاحت کرد تا که در نزد کوه قاف بود او را باین اسم نام کرد بعضی گوید در
خواب دید نزدیک خورشید رسیده دو قرن او را گرفت چون خواب را بقوم خود نقل کرد او را
مسمی بذو القرنین گردانیدند بعضی گفته‌اند که او دو ضفیره بود از امیر المؤمنین روایت شده است که بر سرش دو
قرن داشت بعضی از معصوم روایت شده است که ذو القرنین پیغمبر بود و بعضی روایات آمده است
که مردی صالح بود در روایت دیگر از رسول الله سؤال کردند فرمود پادشاه روی زمین بود
از بعضی نقل شده است که خسرو هفت اقلیم چهار کس بودند دو نفر مؤمن و دو نفر کافر اما آن دو شخص
صاحب ایمان یکی ذو القرنین دیگر حضرت سلیمان اما کافران یکی نمرود و پسر کنعان دیگری بخت نصر
در روایت است که از معصوم پرسیدند فرمودند نه پیغمبر و نه پادشاه بود بلکه مرد صالح بود خدا او را دوست
میداشت خواهم او را دوست من کان لله کان الله معه ذو القرنین میگویند بجهت آنکه دو قرن مهر را
یعنی مشرق زمین و مغرب زمین را سیر و سیاحت کرد در نظر حقیر آنکه این روایت صحیح و به باقی ترجیح دارد
همچنانکه از آیات مستنبط و مفهوم میشود زمانش اسکندر بود یا علم الله آنکه مرزبان پسر مرزبه از اولاد
یونان پسر یافث پسر نوح (ع) نوشته‌اند که هزار و شش صد سال عمر داشت بعد از این بدانکه قرآن ظهر و بطن دارد
و تأویلات و تنزیل چنانچه از معصوم (ع) اخبار بحد تواتر رسید که قرآن هفت بطن دارد لهذا فاتحة الکتاب را سبع
المثانی نامند چرا که تمام قرآن مندرج در آن است ظاهراً و بطون لغات و اهل عرف است همه ارباب
لسان مطلع از ظواهر قرآن توانند شد اما تأویل آن لا یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم اما
باطن قرآن لا یمسه الا المطهرون آنچه بیان کردیم و بمعرض ذکر آوردیم ظاهر بود اما تأویل آیات ذو القرنین
از من شنو بخارج مرو ما از قرآن مغز را برداشتیم پوست را بر دیگران بگذاشتیم تابع امام ناطق
مطلع از کلام ناطق منم من زوتم بیان منهم نه تفویض نه جبری بلکه سبید حلیم انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس
اهل البیت و یطهرکم تطهیرا در شأن اهل بیت ما نازل بخاص خطا و جهل را از ما پاک ساخته
روز اینست

18

راسخ در علم مائیم ما مرآت حق مائیم وارث علم صاحب رسالت وارث منیم معنی عبارات آن گفته روشنم
ایمن از ظلمت جهل در وادی ایمنم اشهد انک نورا فی الاصلاب الشامخة و الارحام المطهرة لم تنجسک الجاهلیة
بانجاسها و لم تلبسک من مدلهمات ثیابها در خصوص طهارت قلب جد من از نجاسات جهل فرمعه بد اطهرین
و طاهرین صادقین بوده‌اند علم من من عند الله است تا شد ابا عبد الله آنچه بیان خواهد شد
در جوار سید الشهدا در کربلای معلی عیان و مشهود من شده هر چه حکمت و تعلیم معقول شده بود مرده بودم
شد علم از علم قرآن و کتاب بیان است نه از روی کتاب و قرطاس طلبت اکنون منهم ز علم ملت
و الهی از حقایق اشیا گاهی اطلاع بهم رساندم آنچه البته غیرم اسب فکر خود در میدان اوراق
کتب جولان داده بهر طرف راندم گاهی منطق ناطقی ز کتاب ناطق و امام سابق غافل و زیاده
قوانین جدلیه و براهین عقلیه لا یعقل بوده تصدیقی بلا تصور میکردم گاهی نحو علم نحو ما نحو از بدحالی و بی
تمیزی از حق منصرف عامل اعمال طلبه در رابع افعال خود بوده از کلمه توحید رو گردان بکلام اهل تمرد
نصف الشأن نقطه علم را منقطع جهل بالبهه بنای خود را مبنی بر حرکت صاحب افعال ناقصه گرد
از افعال قلوب رابطه قلب سلیم و کاملیه نخبه لهه اسم خود را الحرف اهل اصطلاح نحوی کردیم گاهی
نقد علم عمر را صرف علم صرف نموده مقرون قوم بی معز و اجوف شد خود را ناقص و معتل کرده برای مزید
فهم و اعلال صحیح مجرد از عیان الفعل الحق شده مزید گشتیم گاهی در علم معانی بیان زبان الفاظ
بی معانی از تقدیم و تأخیر مبانی بنای تأکید و تعریف جهل و شدند المتشابهات ز بدیع و هم
در علم علم لطف کرده بجا ملام نفی اسلام نمود ازین اخبار حق نقص خود مخاطب و متکلم و لا ملم و لا کلم
عاقبت ازین لطف بوده رشته اندیشه را الفصل فصل کتاب و صل داده از اطناب ذکر باطل و ایجاز
حق حذف مدعا کرده خود را مساوی فراز تعقید کلام فصیح داده و به بلغا تشبیه جنس با جناس
جناس عجب و بدیع و با نوع تفنن در عبارات و مجازات و استعارات کنایه از فصاحت
و ابهام به بلاغت خود نموده تا اینکه تمام بیان بجهت استعاره کرده مشهور بانی فصحا شده خندیدم
بی حکما و دیده خود را مرعرض تغیر داده امروجب گذشته بی ممتعات افتاده از محکمات کلام تکرفته
از کیف بسیار منفصل تکلم کم منفصل شده بتوان عبارات عقل لا زبک را چون اجسام زنگ نیک کرده

از نقطهٔ عقل جزء جزء لاتجزی باقی نگذاشته بدوره رو تسلسل مسلسل گشته از زمرهٔ خاص بامور عامه جهل دور
گشته فهمهٔ علم را بعنف جهل نشناخته وجه همه را از انواع عدم الملکه کرده بجهات متضاده وهم را تهذیب لطف همه
سلب ایجاب حق و رفع نقیض ثبت فیض مطلق کرده بعنف فهم صوری از نعت ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون
غافل از معهد جهل بادی عالم ضلال شایسته شده عاقبت هیولای محض شده با مردن صورت نداده مسمی محکم
شده هم مدتی هم غافل از روز حساب خود از ضرب المثل علما حساب کرده بتضعیف مکارم تضعیف نصاب
همه بالفاظ چار اند رچار و باحاد چارها را از عشرات ائمه اثنا عشر غافل خود را از سپاه خود جهل همه
حساب اعداد او را از الوف الوف گذرانده در میان شعاده مت حیران شده عشری از عشار دیگر از هزار
متکاثر سبع المثانی نفهمیده از گردش سبع شداد سست بنیاد گشته از مسدس انا خلقنا السموات فی ستة ایام
در دوار معرف مربع چار ارکان کعبهٔ مقصود همه را از قوائم مفرده مخمس خمسة النجباء بر دل در گنج رداء ای
جاده مثلث بخس خلفاء ثلثه قائم و مکنون شده بحجر متقابل شده از امر بین بیان خطاب ایشان افتاده
عجوزهٔ دنیا را که بشکل عروس مینماید در بر گرفته با مونای حساب روز شمار شده بی حاصلی و بی حسابی نام خود را
حساب کرده عمر همه در علم ریاضی بریاضت گشته از ریاض جنان محروم مانده از تقاعد هیئت شده از خط
استواء صراط المستقیم کنار در سطح زمین ابن ها بر قرار همه از نقطهٔ علم بیخبر بعمق جهل رفته بعرض مطالب و همه
طول داده در دوام جسم طبعی اسیر و از ظلمهٔ دائرهٔ افلاک دستگیر شده خارج مرکز حق حامل الرای
جهل از محدب عقل میل کرده بمقعر وهم افتاده کرهٔ تدویر عامه را با تزویر کرده و از برای تطبیق مثال
با ممثل بدور گرده نتیجه عقد ثریا را ابد بت کرده کمر بند منطقة البروج کمر جهل بسته ردا معدل النهار
بدوش کرده عصای محور فلک را بدست خود داده شهر شهر را طیلسان کرده نزار در داشته از کلف الخسف
دست خضاب کرده بکحل شب بچشم بربه کشیده دل خود مرده آورده بنات النعش را منتسب گذارده
تا عاقبت نام خود ریاضی دان کرده تا بلکه بیخبر هم بانواع اصول بازی در علم اصول کار کرده از حقیقت شرعیه غافل
و بمجازات عرفیه مایل احداث وضع جدید و تعارض بعرف تعبیر کرده حکم بتشابه زمانی همه تملک
باصالة تاخر حادث جسته از قدیم ازلی و احکیم لثه در خصوص تکالیف عامه نشسته قائل باصل عدم در
استصحاب حال عقل شده بعد از این بالیه ظواهر قرآن و اخبار را تحریف کرده بدقایق ملفقه از حقایق خفیه محجوب گشته

اعم

اعم و اغلب ناس مغلوب از کثرت مع تصانیف خطابات عموم و غلبه فهم و بحث و استقراء عام خود را
کم کرده و تابع اصطلاحات ضایعه مردم بمفاهیم شرایط فرضیه مستدل از مفهوم موافق قرآن بمفهوم مخالف
ایمان مستدل شده مقدمه واجب را ترک بحرام اقدام کرده بس تحلیل حرام و تحریم حلال همه طائفه مخطاه را
مصوبه شمرده بهوای اجتهاد کل تقلید خورده از دنیای عامه حسن و قبح اشیاء را از هم فرق نداده بنای
اشتغال را به برائت نهاده از عذاب حق احتیاط نکرده بتخییر طریق جهل همه از تعارض احوال تشتت
اختلال شده از کلام اهل عصمت عادل و باطلاع شرع جاهل همه از فهم خاص عدول همه بوهم عام جهل را
فرود از فیض مطلق حق بیخبر مقید در قید فکر و نظر شده ترجیح مرجوح بر راجح و تفضیل مفاسد نفس الامریه
بر مصالح داده از وجه عینی دل و چشم پوشیده از برای اختیار رد وجه تخییری کور شده حکم بعدم جواز امر
همه قائل باشتغال شرط همه فسخ احکام کرده همه را فاعل موجب امر محض ممتنع باختیار رد در تراخی امر دائر را
بالمره تنکرار کرده ترک فوریت سارعوا الی الخیرات همه نهی از عبادات عادیه را موجب فساد اعمال صحیحه
دانسته از عموم حکمت حق گشته باصول عقیقه پیوسته اسم همه را موکلهم اولو الامر از نام این باب فی
مذکوره تنگ کرده صراط المستقیم جاده کل مولود یولد علی الفطرة لکن ابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه بس
گرفته راه راست فطرة الله التی فطر الناس علیها را گم کرده دخیار عبادات را موجه و ذخار زخارف اندوخته
را باب معرفت العلم نور الیه رقم و قسم عاقبت بنور اتقوا من فراسة المؤمن فانه ینظر بنور الله دیده
کم ارباب فنون مذکوره در پرده سفینه مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح در شوراب ملح اجاج کشتی شکسته
از آب حیات بدا عذب فرات دست شسته در گرداب جهل سرگردان در غرقاب وهم حیران از شجره
طوبی و نخل معرفت کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء بساز درک بی بهره بار از اکل تقوی
کشجرة خبیثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار در کشته و بیقرار گشته اند از پرده ختم الله علی قلوبهم
محجوب همه کلام امام ناطق را نشنوده اند آری لو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم و چشمان نقاب اعینهم فی غطاء
عن ذکری بی نور و بعد صم بکم عمی کر و لال و کور شده اند افمن یهدی الله فجعل له نورا یمشی به از افق
الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور عیان بر ایشان در زیر حلال ان فی غفلة درخشان شده
که خورشید عقل آن قوم از مشرق الله نور السموات و الارض فرو رفته در مغرب یخرجونهم من النور الی الظلمات

بظلمت جهل خوف همه گرفته است لهذا از اتباع مزخرفات ایشان اهل ضلالات که رمانده نعوذ بالله علی العوارض
خوانده‌ام معصومی شدم نه مخطئی سولی شدم نه اصولی جعفری شدم نه اشعری حنبلی شدم نه در جانب اهل
بیتی علیه شدم نه بیانی محوی شدم نه نحوی متعلم شدم نه متکلم مرتضا شدم نه مشائی سنی بهم اما سنانه الا
الا فاق شدم نه اشراقی صاحب قلب سلیم شدم نه ظلمتی فرانه و کتابی شدم نه جامع ریاضی الحنانی شدم
نه ریاضی دان از نور علم تکلیف شدم نه متصوف اثنا عشری شدم ائمة الطاهرین نه چاریاری خلاصه
بمقتضای ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن اهل سبیل تابع و سوی این راه
حق سالک شدم الحمد لله الذی هدانا لهذا وما کنا لنهتدی لولا ان هدانا الله و لو شئت عنی الملک
انا عبد الرسول بن محمد حسن الحسنی از نو زی المولی الخوئی المسکن لهذا مستعد شدم نه مجتهد چون موطن احد
یاد کردم طور دیگر اجتهاد کردم بدانکه ذی القرنین عبارت از حقیقت محمدیه و کنایه از جهت احدیت
اعنی المشیة و عقل الله و ذکر الاول و عقل الاول و القلم و النفس الرحمانی و الرحمة الواسعة و النور الاول
والمرکز و غیرها از الفاظ مستعمله در لسان شارع این الفاظ همه مترادفه‌اند جمله اسمای
واحد هستند ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و اباؤکم مصداق همه ذات بیعنیت است چنانچه فرموده است اول ما خلق الله
عقلا و در خبر دیگر نوری و در حدیث دیگر القلم و لهذا عبارات شتی و حسنک واحد در لسان اهل اصطلاح ادوار
صادق و اول فیض منبسط و اشراق شمس حقیقت میناند پس آنکه این اهل را مقول این شیئت را
مشیئت کما ذکر فی الادعیة یا جاعل الظلمات و النور و قوله تعالی وجعل الظلمات و النور از این
شیئی تعبیر میشود بعبارات مختلفه و طرق متعدده گاه بذی القرنین تعبیر شود که قرن ممدود الی ارباب
الیمین هم العقول المجرده للاجرام العلویة الفلکیة الدهریة الکونیة مع نوعیه هم خیر البریة اولئک اصحاب
و له قرن ممدود الی ارباب الشمال هم النفوس المجرده المنطبعة للاجسام السفلیة الادنیة العنصریة
الزمانیة المشخصة هم شر البریة اولئک اصحاب المشئمة در اطلاقات قران تعبیر بدو چشم و دو لب
دو راه و دو عالم و دو قوس و به مشرق و مغرب و به روز و شب شده است کما فی قوله تعالی الم نجعل له عینین
و لسانا و شفتین و هدیناه النجدین و قوله ایها الثقلان و قوله فکان قاب قوسین قوله تعالی رب
المشرقین و رب المغربین قوله تعالی وجعلنا اللیل و النهار آیتین همچنین و بدریا دو کفش تعبیر شده است کما فی قوله تعالی

مرج البحرین

مرج البحرین قوله تعالی فاخلع نعلیک و به نجس بدو چشمه و دو درخت و دو کفه میزان تعبیر شده است کقوله تعالی فیهما عینان
تجریان و قوله ذواتا افنان و قوله و وضع المیزان و در حدیث بدو یا تعبیر شده است کقوله
رایت ربی فی صورة شاب صلات حضری و بخیر صفحه تشبیه نیز تعبیر شده است کقوله تعالی ان کتاب الابرار
علیین ان کتاب الفجار لفی سجین و قوله تعالی لو تعلمون علم الیقین و هو حضور الاکوان الدهریة و قوله ثم لترونها
عین الیقین و هو حضور الاعیان الزمانیة و لهذا یسمی نشأه بذی العینین احدیهما ناظرة الی اهل الجنة والاخری
ناظرة الی اهل النار و الاشرار و همچنین مقصود از کفر و ایمان ظلمت و نور و لطف و قهر عقل و جهل و خیر و شر
وصل و هجر حیات و ممات شمع و ظلم خواب و بیداری مستی و هشیاری زلف و رخ بهشت و دوزخ همه این
عبارات تعبیر از این دو عالم است بدانکه بمقتضای حکمت خداوند هر ضدی با ضدی باهر یک کمال دیگری باید
اگر ظلمت نیست کفر و زلف نبود نور روز و ایمان و رخ نمی‌نمود عقل علیه السلام از جهل جلا افزود لهذا گفته‌اند لولاکما لما خلق
فرزند جان من عزیز من کمال معرفت هر شی بضد است چنانکه ظهور را بعکس مقابل اگر حق ثابت همه را کمال
وصف مساحت بملک الفلور را که مشتاخت از تلخی حنظل بعد شیرینی شکر و لذت قند محسوس
و حاصل نشد و وصال بعد از فراق اجتماع پس از افتراق لذت دارد عذاب عذوبت فرح فرح
از پی ازدر دوزخ قدر انشناسد صحبت همرا که مدتی بدیدند و باز به نشند تا نخار و گل بهجا
بمردم قدر گل پیدا نباشد شعشعه نور آفتاب حسن بمجاورت بابی زلف پیدا سینه سنگ تر دلدار
مژگان قوت تیران به چشمی چشم بیمار میوات حیات لب شرین و دهان از میان ظلمات خط
نمایان نور بصر از بین ظلمت مردمک عین عیان در شب شلخ از زلف ثابت را بمبینی لطف خد و خال نگون
و سیاهی کاکل بی و ضد کردن بیجا و اش بدو شند داری همه حادث و ش است ملکات عمل تم
دانسته که جناب حضرت لاضد له ولاندله هر صفت خود را ضدی خیر بر خود آفریده و نظام عالم را الکل
تعرف الاشیاء باضدادها آورده چه معنی نیک و بد دیگر نزن دم که همه ابلیس و هم آدم تفصیل کلام
در این مقام اینست که ما سوی الله عالم است و آنکه تا عالم تنوع اند همچنانکه حق تعالی در قران تفصیل
داده است و کنتم ازواجا ثلثه فاصحاب المیمنة ما اصحاب المیمنة و اصحاب المشئمة ما اصحاب المشئمة والسابقون السابقون
اولئک المقربون اول عبارت از قوم مشرق زمین است که اشاره بقوم مغرب زمین سیوم بقوم بین

السدین و بعبارت اکبر نبوی را در لسان شرع عرش گویند و او محیط عالمین است و مظهر اسم رحمانی قال
تعالی الرحمن علی العرش استوی عالم ربوبی و جبروت هم عبارت از این عالم است یعنی رحمن لا ثانی له اشاره
باین عالم است که تعبیر به فؤاد میکنند کعبه حقیقی اوست و منزل ما دیجات دار السلام که اعلی مراتب درجات
جنان است و مقام عرض سلام و راز و نیاز با جانان است کما قوله تعالی لهم دار السلام عند ربهم کنایه از این
عالم است و ما ذ جمیع اشیاء مصور خواه با فعل خواه عالی خواه جسمانی خواه روحانی خواه ارضی خواه فلکی این نور ذات
اما چه شیء بنفسه موجود است علت تعلقیه ندارد کما قال ع خلق الله الاشیاء بالمشیة والمشیة بنفسها یعنی
همه اشیا به نور ظاهر است و نور ظاهر لذاته و مظهر للغیر است و الا تسلسل لازم آید و او بدیهی البطلان است
نگاه بنفس چه کن و فی انفسکم افلا تبصرون همه افعال تو موجود به اراده است و او موجود بنفسه چرا که اراده
اراده دیگر نمی خواهد فلا بد من ان ینتهی کل ما بالغیر الی ما بالذات کما هو عند الحکماء و هذا منشیء دلیل اثبات
الواجب تعالی و انتهاء سلسلة الممکنات الیه تعالی بعد از این بدانکه مشیت که فعل اول خداست حادث
یعنی مسبوق بغیر است ببیجی نکه از امام ع منقولست که هر که قائل بقدم مشیت باشد مشرک است
و کذا افعال من المشیة و الارادة من صفات الافعال و او حادث است بحدوث عنا قدیم و از صفات
ثبوتیه ذاتیه نیست کما قال به الفلاسفة کلهم اگر کان ام مشیا اعلم ان التحقیق فی هذا المقام
یقتضی بتمهید مقدمات و بعض مقامات لا و هو ان الایجاد و الجعل لا بد له من ثلثة اشیاء الاول
اعنی الجاعل و هو المصداق لاسماء الفاعلیة من المشتقات و الثانی المفعول اعنی المجعول و هو مصداق للاسماء
المفعولیة من المشتقات و الثالث الفعل اعنی الجعل و هو المصداق للمصادر و الصفات الاضافیة
الربطیه و ذلک لان الجعل و العلیة لا یتحقق الا باثنین و الربط کالتصدیق لا بد فیه من وجود محکوم علیه و محکوم
به و النسبة الحکمیة و الا لا یتصور العلیة و المعلولیة بین ما ثابت ان جاعل الاشیاء و موجدها و منشئها
و مرجعها لیس هو الذات البحت البسیط کما علیه جل الحکماء و بعبارة اخری المسمی للاسماء التی اطلقت علی الله
تعالی فی لسان الشرع لیس هو ذات الله الذی لا اسم له و لا رسم له و بعبارة اخری المقصود من
ضمیر المتکلم فی قوله تعالی الست بربکم قالوا بلی و المخاطب بضمیر المخاطب فی قوله تعالی ایاک نعبد و المرجع لضمیر
الغائب فی قوله تعالی قل هو الله احد و کذا جمیع ضمایر التکلم و الخطاب و الغیبة التی ذکرت فی القرآن لیس المشار الیه

بعد صاحب الکتاب

اما هو الذات

اما هو الذات الذی لا حد له و لا صفة له کما قال ع کمال التوحید نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر
الموصوف و شهادة الموصوف انه غیر الصفة و بیان ذلک بوجه لا یوجب الاشتباه علی اهل المعاش هو ان
الذات الغیب الذی لا حد له و لا ترکیب فیه لا یمکن ان یکون علة للاشیاء و مبدأ لها اذ الفاعل من
احدث الفعل و هذا یستلزم تغیر حالة الفاعل و تبدلها الی حالة اخری اعنی الرجوع من السکون الی الحرکة و یلزم
من ذلک الترکیب و التقید فیه و لو اعتبارا و جهة الحقیقة و هو محال فی حق من هو بسیط علی الاطلاق من
جمیع الوجوه و ایضا ذاته تعالی بحت صرف لا یتصور مرتبة ذاته جهة دون جهة لانه بلغ الصرفیة
و البساطة و لهذا کلما کان یورد ان الفاعل تعالی الاسم الفاعل لا اسم الذات فی هذا دلیل علی ان
الذات لا اسم له و لا فعل فی مرتبة ذاته تعالی الله عما یصفه الواصفون و لهذا قال الله تعالی سنریهم آیاتنا
فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و قال ع تفکروا فی آلاء الله و لا تفکروا فی ذات الله نظیر
صورتی در زیر دارد هرچه در بالاستی مقتضی الآیة و الحدیث هو ان کلما نجد فی انفسنا فهو آیة و مثال
حکایات عما هنا و موحدها کما قال ع لا تعلم ما هناک الا بما ههنا و کذا قال ع من عرف نفسه فقد
عرف ربه فحینئذ اذا رجعنا الی انفسنا و جدنا ان نجد ان الفاعل و الموحد لافعالنا لیس هو ذاتنا
المجرد عن البدن و الآلة و المنزه عن مجاورة الجسم و حرکاته بل الفاعل هو شأن من شؤوناتنا اعنی ما نظهر
فی المرآة مثلا تری انک ضارب باحداث الضرب و القائم باحداث القیام و هکذا و محدث الفعل عن
مبدأ الحرکة لیس ذاتک بنفسه بل النفس هو بواسطة الآلة البدنی مثلا حرکة الضرب هو الید مثلا و محدث
الحرکة هو الرجل مثلا و الکاتب بکتابته لا بذاته و الساکن بسکونه و المتحرک بحرکته و هکذا و بالجملة فاعلیة الفعل
بفعله لا بذاته و الا لزم ان یکون القائم قائما دائما اذ الذات لا تتخلف و لا تتبدل مع انه یمتنع خلاف
الافعال لو کانت ذاتیة مع وحدة الذات فلیعلم ان الفاعل لیس هو ذاتنا بید مثلا و فعاله لیست مستندة
الی ذاته کما یقول به الاشعری الجبری و کذا لیست مفوضة الی النفس المتعلقة بالبدن بمعنی ان یکون مستقلا
فی افعاله من غیر مدخلیة الذات کما یقول به المعتزلی التفویضی بل الحق هو امر بین الامرین و هو ان
الفاعل شأن الذات الذی لا ینفک عنه ابدا و لا یخفی ان فهم هذه الدقیقة غامض لا یتوصل الیه الا
بعد التخلیة عن العوارض ایها الحکیم و المتکلم و المتفلسف اعلموا ان هذا طریق ائمتنا المعصومین انکم فی خطائ

وجه كانطباق المحرومين لكم ما رجون من الصراط المستقيم على مرتبتي الامرين متجرد في اوزيته افلاك الخزائن
المذكورين سمعوا كلامي باحسن التقرير وقد ثبت في العلم الخبير فان قلت ما معنى مثال الذات قلت ما تراه
في المرآت كما انه مثال وشبح لما في الخارج كذا ما في الخارج الذي يظهر في الزمان ويتفاوت ويختلف كما
كيفا ما وطالبا تجة وغير ذلك من حال التولد الى اللحد هو ايضا مثال وشبح لما في عالم الدهر ولذا فسر الامام
قوله تع فلا اقسم بمواقع النجوم بتولد الادم فان كل واحد منهما موقع النجم كما ان المرآت موقع للصور
الخارجية وبعبارة اوضح ان ما قابل المرآت طينة الادم وظهر فيها كما قال خلق الله الادم على صورته اي في
الصورت الانسانية وهيكل التوحيد فهو مثال الذات لم تسمع كلام سيد الانام كنت نبيا وادم
بين الماء والطين وكلام جبرئيل انه قال رايت صورتك قبل خلق السموات والارضين وما ملك الصورة
هل هي ما تظهر في الزمان من خروج من صلب الى طابب حدث في تغير وتبدل من الصغر والكبر والكيف وغيره والكيف
لمكانه الزماني بنحو معدودة معينة بل المراد منه الصورت التي كانت في رتبة العرش وشبهها الشبح الذي
في العرش اعني مثاله الزماني ولذا قال علي كنت مع كل نبي سرا ومع محمد جهرا ولا يخفى ان صورة الجهري
الزماني بعينه هو صورة السري الدهري ما شبه له كالعكس للعاكس لا ان صورته الدهرية التي منقوش
في لوح محفوظ لا تغير لها كما وكيفا هناك واما مثاله الزماني فله تغيرات في لوح محو واثبات والحاصل
ان لكل احد من ولد ادم مثالات نوعيه وشخصيه الاولى ثلثه احدها مثاله الدهري الذي هو نوراني و
روحاني والاخير مثاله الزماني هو جسماني والمتوسط الذي هو برزخ بين العالمين هو قالبه المثالي وهو ايضا
من القالب الدهري الطف من الزماني واشرفيته لا بعد ولا يخفى ان كل واحد منها له افراد وجزئيات عديدة
لا حاصل اختلافه بحسب اختلاف حالاته من الحركات والسكنات مثلا زيد في حال النوم مثال اخر في حال القعود
مثال اخر وفي حال القيام مثال اخر وفي حال القعود مثال اخر وهكذا في حال الطفولية والشيخوخية وغيرها بحسب
اختلاف الهيئات والحالات وكذا مثاله الدهري فان له ايضا افراد بحسب العدول من حال الى حال ومن
وضع الى وضع افرادا انه ابدي الطلع زوال له لا تغير له ولا ماضي ولا مستقبل ولا حال بل هو بعينه مستقبله
وقولك قبل الف سنة عين قولك بعد الف سنة عين قولك بعد الف سنة بعد بعديته عين قبلية من غير تفاوت
ولذا لا يقال له المخلد اذ كلما هناك اخلود ودوام بخلاف الزمان فان له ولما فيه تجددات وتصرمات وماضي

ومستقبل

ومستقبل وحال وقد وامس وان ولذا يقال له الدنيا فانه دني خسيس فاني لا بقاء له واما عالم المثال البرزخ
فهو عبارة عن صور اعماله الذي يثوبه من الخيرات والشرور يظهر له بعد الموت لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا يخفى ان لكل عمل خير صورة حسن يظهر له فيلتذ وينبسط منه في القبر
الى يوم القيمة ولكل عمل شر صورة غير حسن من صور النار في البرزخ يظهر له فيتعذب ويتالم ويتضيق عليه الى يوم
القيمة كما قال عليه السلام الدنيا مزرعة الاخرة لكل شخص ما يكل حاصل ما زرعه بعد الموت واذا عرفت ما ذكرنا فاعلم
ان افعال الزمانية لكل احد مستندة الى مثاله الزماني وافعاله الدهرية مستندة الى مثاله الدهري وافعاله البرزخية
مستندة الى قالبه المثالي فلا يظهر ذات في حد مثل الاشياء له وهو مبدأ الافعال وفاعلها لا الذات فثم ولا تتوهمن
ان الفاعل مركب من الذات والمثال لان التركيب لا يتصور الا بين الاثنين فالشيئين لا اثنينية بين ذات زيد
ومثاله بل هو شيء واحد شخصي وكلاهما يسمى شخصا ولا ينفك احدهما عن الاخر اصلا والمستقل هو المثال والتحقيقة
بل في ظرف الذي عند تجلي العقل بحمل الشيء فشيء بالاشارة والحقيقة فظهر من جميع ما ذكرنا ان موجد
الاشياء وفاعلها وخالقها هو مثال الذات في هيكل التوحيد لا ذاته تع وبالمشية هو فعل الفاعل لا الذاته
تع ولا فعل ولا اثر في مرتبة الذات كما قال المعصوم كلما يطلق عليه تع تحديدات وحدود ونعوت لا لذاته
افلا حد له تع وقال ع ايضا كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيكم مردود عليكم مخلوق لكم الا ترى انك اذا وصفت
شيئا خارجيا باوصاف عديدة وطرق كثيرة فقد وصفت ما تصورت في خيالك لا ذلك الشيء الخارجي اذ ما ينتقش
ويرتسم في مرآت ذهنك هو شبح ما في الخارج لا نفس ذلك الشيء هو لا يحصل بنفسه في خيالك لاستحالة انقلاب
وبالجملة المعلوم لنا واشار اليه بالمضمرات المطلقة على الله تع في القران والمسمى بالاسماء المستعملة في لسان الشرع اعني
خالق ورازق وعليم وحليم وهكذا انما هو مثال الذات في وجه ولا يمكن الاخبار عنه تع الا بوجه وموصوفيته
عليه كما قال النحوي رحمه الله واما الذات فاطلاق الوجود المتصور بنا عليه مثل اطلاق العدم المتصور بنا عليه اذ لا يتصور
له ضد ولا ضد لذاته تع ليس كمثله شيء كما قال شيء لا كالاشياء والحاصل ان الله تع لا يمكن معرفة ذاته بكنهه كما قال ع
ما عرفناك حق معرفتك فهو مع كونه اعلم واشرف ما سوى الله تع اذ اعترف بالعجز عن معرفة كنه ذاته فاين نعقل
ان نعرف بل ما يظهر وجهه ومثاله كما قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف فمعرفته
وظهوره انما هو بفعله والمعلوم لنا وجهه لا هو بوجهه كما زعمه الفحول والمتصور بعض الوجوه لا ذلك الشيء بوجه الا ترى

انك اذا رايت زيدا مثلا رايت مثاله وهو وجه ذاته لا ذاته فانه غير مرئي والمرئي هو مثاله الخارجي الذي
هو المثال رايته وتخاطبك اياه فالانسان مع انه عالم بنفسه بصيغة انا ابن فلان او بصيغة انا لم يتمكن
من معرفة ذاته في مدة عمره مع انه يتكلم بلا ذاتها وانا ويقول انا فعلت كذا او ينسب جميع حالاته الى نفسه من غير
معرفة نفسه فكيف يمكن له معرفة ذات الله سبحان ربك رب العزة عما يصفون فثبت فانه من اغمض الغوامض
والثالثة ان اسماء الله تعالى على ثلثة اقسام الاول تنزيهية وهي بمنزلة الافعال اللازمة التي لا تتعدى
معانيها الى الغير فانها بنفس الفاعل ثابتة نحو سبحان وعزيز وقدوس وغيرها مما لم يوجد في معناه
التعدي الى الغير والثاني اضافية وهي بمنزلة الافعال المتعدية التي تتعدى معانيها الى الغير ولا تتحقق الا بالاضافة
الى الغير مثل عالم وقادر وسميع وبصير اذ العالم يقتضي معلوما والقادر مقدورا والسميع مسموعا وهكذا
والثالث صفات خلقية كالرازق والخالق والمريد ونحوها وان كانت اضافية ايضا فانها الا انها مسبوقة
بالمشية والارادة بخلاف العلم واخواته من الصفات الثبوتية وبيان ذلك الفرق يجب ان لا يحصل الخلط
هو انا اذا رجعنا الى انفسنا وجدنا ان العلم والقدرة والسمع والبصر واشباهها ليست مسبوقة بارادتنا
وتشابه مع انها غير حادثة بحدوث الارادة بمعنى انه يصدق عليك البصير والاعمى في بصرك مع فقدان
المبصر وكذا السميع مع فقدان المسموع فاذا وجد المبصر يصدق انك بصير بالفعل من جهة تعلق بصرك
وتوجه نظرك الى المنظور المعين الخاص الا ترى انك اذا نظرت الى قرطاس غير منقوش ثم رقم فيه
خط يصدق عليك انك كنت ناظرا اليه وبصيرا قبل وجود الكتابة مع ان تعلق بصرك الى النقش فيه
بعد الكتابة وبالجملة لو وجد مبصر او مسموع لا نقص ولا عيب في كونك بصيرا وسميعا بل نقصان
وعدم صدق الاسم في طرف المبصر والمسموع من جهة عدم تحققهما والحاصل ان كونك عالما وسميعا
ذاتي ومقدم على وجود المعلوم والمسموع ووجودهما ولكن تعلق العلم والسمع والتوجه الى معلوم خاص
معنى حادث مقارن لوجود المعلوم والمسموع وكذا امثالهما ومن هنا ظهر معنى قوله ع عالم اذ لا معلوم
وقادر اذ لا مقدور ونظير ذلك الحرف فانه دال بنفسه على معناه ولا نقص في كونه دالا بل النقص
في المدلول فانه معنى غير مستقل بحيث لا يتحقق الا بواسطة انضمام الغير فالاحتياج الى ضم ضميمة ليس من جهة
الدال بل من جهة نقصان المدلول وعدم تحصله الا بالضميمة فتدبر واما الصفات الخلقية على خلاف ذلك فانها

حادثة بارادة

فانها حادثة بارادة الفاعل ومقارنة للمفعول وليس سابقة عليه مثلا الصدق عليك اسم القائم قبل القيام واحد حال
القعود لا قبله وكذا سائر الافعال فانها محدثة بواسطة ومقارنة للمشية ويحصل بما ذكرنا ان كلا من القسمين اضافي الى
المفعول ومتعد الى الغير الا ان الاول من الصفات النفسانية الذاتية والثاني من الصفات الفعلية الخلقية ولذا قال الامام ع
المشية والارادة من صفات الافعال بخلاف العلم والقدرة وايضا الدليل على الفرق بينهما ان العباد اذا
ارادوا ان يفعلوا شيئا وعملا يقولوا ان شاء الله دون ان علم الله وهذا اقوى دليل على ان المشية حادثة دون العلم و
انها متاخرة في الرتبة عنه فبعد ذلك لا يخفى ان الموصوف بالصفات التنزيهية هو الله لا غير فانه منزه عن مجانسة مخلوقاته
وخلو من مجانسته مخلوقاته ولذا قال تع ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولم يقل
الا وهو واحد منهم لزم المقارنة بينهم والمجانسة بل قال رابع الذي هو خارج عن زمرتهم ثالث ثلثة وهو قوم اما الان قال الله تع
من ورائهم محيط وكذا الموصوف بالصفات الاضافية والخلقية هو الله تع لكن في مرتبة رحمانية لا في مرتبة تنزيهية ولذا
قال تع الرحمن على العرش استوى لا الله على العرش استوى فتدبر وبالجملة الجامع لمراتب الثلث وهو اسم الله
لانه مشتق من الوله وهو يقتضي مالوها لكن هذا امر ثابت احديته لا الاثنين والثالث والرابع وهكذا هو مرتبة
الواحد بل هو مجرد تكرار الواحد وتعدده اذ الثلثة ثلث احاد والاربعة اربع احاد وهكذا فثبت ان احاديه مرتبة
التنزيهية الذي لا اسم له الا احديته ولا نسبة له تع بل هو حديه وخصه لا عددية ولذا يعبر عن تلك المرتبة
بالنقطة التي لا تقبل الجزء ولا طول له ولا عمق له ولا عرض له واما اسم الرحمن فهو ايضا مختص بالله كاسم الله
الا انه جامع للمرتبتين الاخريين اعني الاضافية والخلقية دون التنزيهية ولذا ليس فيها معنى الاحاطة والجمع ولذا
اختص بسم الله والرحمن على الله تع دون الاسماء والالقاب التي يطلق على غيره تع فتم والمقدمة الى العنوان المقصد في
الخارجي لا الاسم الله اعني الهوية مثال الذات كما نبا لا الذات لانه لا اسم له مثلا زيد اسم للذات
المتشخصة الخارجية وعلم له كما قلنا للذات الغائبة غير متشخصة لان زيدا هو مثال ذلك الذات لا نفسه وكذا
لفظ الله اسم لمثال الذات ووجهه الذي هو مظهر الوهية الذات كما ذكر في الاحتجاج ان جابرا سئل
عن علي ع ان الله ما هو فقال الاسم مشتق من الوله والمعبود وهو المسمى والذات لا الاسم والمثال فلذا
قال ع من عبد الاسم فقد كفر ومن عبد المسمى والاسم فقد عبد الله اثنين وشرك فظهر من كلامه ع
ان الله اسم غير المعبود والمعبود هو الذي لا اسم له اعني الذات فان قلت انك ذكرت فيما سبق ومنه

ان المخاطب والمشار اليه في قوله تعالى اياك نعبد هو مثال الذات وجهة اعني مصداق اسم الله كما ذكرت آنفا وكذا
المشار اليه في قوله تعالى هو الاول هو الاخر هو الظاهر هو الباطن هو ذالك المثال لا الذات اذ لا اشارة
اليه لا حسا ولا عقلا نقول هناك المعبود هو الذات لا المثال فحينئذ التوفيق قلت لا منافاة بين القولين
اذ المقصود مما ذكرنا سابقا ان مبدا الاشيا وجاعلها اعني مبدا حركة الفعل ومنشا الايجاد المجهول الموصوف
بالصفات الثبوتية الاضافية والخلقية هو مثال الذات لا نفس الذات اذ لا صدد له ومسمى الاسماء
كلها هو اسم الله وهو المبدا كلما انه مسمى باللفظ الى ما تحته اعني بالاسامي وكذا اسم لفظه الى الذات و
مثاله والمسمى الحقيقي هو الذات الذي قبل مقام الالوهية والمبدا هو هذا والمعبود هو ذاك الا ترى انك
اذا تكلمت مع زيد مثلا فالمشار اليه حين قولك يا زيد هو مثال زيد ولكن المقصود هو الذات وان كان
المحسوس هو مثاله وهو آلة وواسطة للاشارة او ذات زيد الذي غير محسوس لذا يسمى الوجه ما لوجه
فانه ما يتوجه به الى الشخص وهو آلة ملاحظة ما هو غايب وهذا هو السر في نظر المتكلم حين التكلم الى وجه المخاطب
دون ساير اعضائه من يده ورجله وكذا المخاطب في اياك نعبد وان كان هو مثال الذات وجهة اعني
ما يتوجه الى الذات كما قال ما لا يعرف الله الا الله بلا من تعرفنا بحق اعرف الله بحق معرفته ولكن
المعبود والمتوجه اليه هو الذات الذي لا يمكن الاشارة اليه الا بسبب ذلك المثال الذي هو الاسم الاعظم
ثم اعلم ان العبادة على ثلثة اقسام الاول هو ان يكون بذكر الذات كالامر انقاد وهو عبادة عن التنزيه
والتقديس الثاني هو ان يكون بذكر الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة وامثالها وهو عبادة عن التعظيم
والتكريم كقولك الحمد لله العلي العظيم والثالث هو ان يكون بذكر الصفات الخلقية وهو عبادة عن
طلب المغفرة والدعا كقولك يا غافر اغفر لي يا معطي اعطني يا رازق ارزقني ولكن المخاطب الاول
هو الذات وهو المشار اليه في العبادات الفرعية والاصولية بالاشارة العقلية والمخاطب في الثانية مثال
الذات الذي هو مجمع الصفات ومبداها على الاطلاق وفي الثالث هو مثال من حيث الصفة
بقوة خاصة كالاعطا والارزاق المقدمة الى مسه ان الصفات ليست بعين الذات اي في مرتبتها
كما ظهر اليه جمهور الحكما المحققين حتى ان عندهم عينية الصفات من البديهيات الاولية وذلك لانهم ان
ارادوا من العينية ان كل واحد من الصفات الثبوتية الثمانية مع كون معناه مغايرا للاخر كان عينا للذات في مرتبته

الذات بمعنى كونها مجموعة في الذات بالمزج والتركيب الخارجي كالسكنجبين او التركيب الجمعي الحقيقي كالجنس و
الفصل فهو باطل لانه يستلزم كون الواجب تعالى مركبا لا بسيطا ولو كان التركيب اعتباريا ولو ارادوا
انها كانت كامنة في الذات من غير امتياز بينها وتركيب ومزج مثل كمون النخلة في النواة فهذا
ايضا باطل لاستلزامه كون الذات على حالتين حال الاجمال الغيوبية وحال التفصيل والظهور وهذا
موجب للتجدد والتغير وكونه عين التفصيل مع انه لا وجه للكمون والبروز اذ في مرتبة الكمون لم يكن
الاشيا واحدا ثم حصل التعدد في المرتبة الثانية ولا نتصور كمون الشيا مع مرتبة الاجمال والجمع الا
ترى ان المداد قبل الكتابة والترقيم لا امتياز فيه بين الحروف لا انه ليس صورة الالف وصورة
الدال وغيرهما اليه على السوية اذ هو مادة لجميع صور الحروف ومحل تشكله بانحل كان من نقوش الحروف
لانه قبل الكتابة قابل لكونه الفا او دالا او باء او بكذا من غير تفاوت بينها من غير اختصاص
باحدها دون الاخر ثم اذا شغل الى القرطاس وكتب فيه تشكل بصورة الالف والدال وتشخص بشكل
خاص من اشكال الحروف فحصل الامتياز ولا ريب ان ذلك الامتياز والتفصيل بحدود وتصور ونعات
الاشكال التي حصلت في اللوح ولا حدود في مرتبة الجمع والمادية بل الصورة في مرتبة ثانية ومن هنا ظهر
ان قول البسيط الحقيقة كل الاشيا كما اعتقد بلا حد الا ان الاشيا انما هي حدود وهي في مرتبة
التفصيل لا البساطة فلا معنى لكون البسيط الذي هو وجود محض كل الحدود التي هي حدثت كما لا معنى
لكون المداد كل الحروف المنقوشة كما ان الحروف تشكلات المداد وتعينه بحدود وعدمه في مرتبة
وكذا الاشيا فصورات الوجود اعني المشية بكمال تعينه كالشمعة المتشكلة بصور الحيوانات لا ريب
ان تلك الحدود اعني تقسيم الشيء الواحد وتجزئته على اقسام وحصص معينة انما هي عارضة لما لا حد فيه
ومسبوقة على المعروض الذي غير محدود فلا معنى لكونه لا حد له كل الحدود فهذا التحقيق تغيير الاشيا بالاشياء
الوجود فيه غلط من افحش الاغلاط فيه وان ارادوا ان كل واحد من الصفات يصدق على الذات
من جهة واحدة بمعنى ان الذات كما هو مصداق العلم كذلك مصداق القدرة والسمع والبصر من غير تعدد
جهات بل كل يصدق من جهة من جهة واحدة ولا منافاة في كون امر واحد بسيط مصداقا لامور متغايرة
متعددة من جهة واحدة انما المنافاة في صدق المعاني المتنافية على مصداق واحد واجتماع الامور المتضادة

في محل واحد ولانه فانه بمعنى العلم والقدرة فهذا صحيح ولكن لا يجدي نفعا اذ مرجع هذا الى كون الصفات من
قبيل الالفاظ المترادفة فلا معنى لتصحيح وتحصيل جميع ما ذكرنا ان الصفات التي لكل منهما معنى مغاير
للآخر في نفس الامر يمتنع كونها عينا للذات التي بسيط من جميع الجهات بل في مرتبة الذات لا صفة لها
قال ع كان الله ولم يكن معه شيء وقوله ع كمال التوحيد نفي الصفات عنه بل هي متأخرة عن الذات مسبوقة
عليه تعالى فالذات منفرد في نفسه بلا نوع الصفات كما انه في رتبة الثانية مسبوقة بالحدود ويغير لا لذاته كما
قال الامام ع ثم ولها الصفات كلها اسماؤها والمسمى بها انما هو مثال الذات وهو ايضا اسم للذات ووجه
ولا ريب ان مرتبة الاسماء متأخرة عن المسمى اذ الاسم مشتق من السمو وهو بمعنى العلامة وجهة لا بد من
ذي علامة الا دال لا ان اثنتي مدلول لذلك لا الدال غير المدلول وهذه دقيقة وسر مقنع وهو ان
عين الصفات لا الصفات عين الذات كما قيل في الفارسي الله تعالى على الله الذي يسمع ان
فاضل من الارمنية اعترض على المسلمين فقال انا كنا معكم متفقين في ثبوت الصفات الثبوتية لله تعالى
والاتصاف بها وانه لا بد من كون الوجه وجود هذه الصفات وانما الخلاف بيننا وبينكم في ان نقول ان
الموصوف بتلك الصفات من كان له مجانسة ومجالسة بمخلوقاته لا الذات المنزه كعيسى الذي
هو ابن الله وروح الله اذ له سمع يمكن كونه سميعا وبصر يمكن كونه بصيرا ولسان يتصور كونه متكلما بخلاف الذات
الذي غيب الغيوب اذ لا يمكن غرض البصر والسمع له تعالى واما المسلمين مع كونهم معتقدين بكلام امامهم ان
كمال التوحيد نفي الصفات عنه وان كان الله ولم يكن معه شيء فمع هذا يقولون ان الصفات عين الذات
اين هذا من ذاك انتهى محصل اعتراضه ولا يمكن الجواب عن ذلك الاعتراض الا ما حققناه ان الموصوف بها مثال
الذات بها العاقل الجاهل لم لا ينظر على خطبة الشقشقية وخطبة البيان في نهج البلاغة وكلام كتاب انا الحق
انه اطلق الاسماء التي هي اسماء الله تعالى على نفسه فقال انا رزاق انا خالق الارضين والسموات انا منجي الانبياء
من الهلكات انا منجي نوح من الطوفان والخليل من النيران والعجب ما ذكر انه قال انا الذي لم يلد ولم
يولد انا الذي لا اسم له ولا رسم انا باب القائل بقوله لمن الملك اليوم وانا المجيب القائل لقوله
لله الواحد القهار انا باب من افصح عالم الذر بقوله الست بربكم انا المجيب بقوله قالوا بلى وقد قلت في
مدح علي ع قصيدة فارسية وهذه منها بعد المطلوب
روز بلا جحب تو سائل توده ... زين سر تو زنده دم ...

تمام

٩١

قال ع يا جابر بمداد من منبر بي والعجب من جميع ذكر انه قال ع انظم انا المعبود فاطلبي يسجد لي
ولا تتوهمن ان هذا مستلزم للكفر والشرك اعني كونه ع معبودا كما يقول به الغلاة اذ المراد هنا بالعبادة
عبادة تعظيمه لا عبادة الذي يختص به تعالى ولا ريب ان جميع تلك الصفات المذكورة المنقولة عنه ع
مرتبة مثال الذات اعني مقام الالوهية وبه مبدأ شؤونات ومصدر تلك الصفات لا الذات الذي نهي عنها و
خلو منها ولا تغفل ان الله غير الذات لانه اسم وهو المسمى لذا قال ع بسم الله الرحمن الرحيم كان الله تعالى و
ولها اسم الله وكذا امثاله ويشبه كتاب التكويني هو مصداق اسم الله اعني المثال المذكور لا الذات
لكتاب الله التدويني لوجوب المطابقة بين الكتابين قال ع انا كلمات في عالم الكون فهو في القرآن المكنون ولذا
يقال الى ام الكتاب فعلى هذا لو كان مبدأ الاشياء الكونية هو الذات اعني المسمى لا اسم الله لوجب ان يبتدأ
كتابه الكريم بذات الله الرحمن الرحيم او بمسمى الله الرحمن الخ لا باسم الله الرحمن الخ فهذا جار مجرى التعليم لمن استعصى
في هذا الباب لا يعرفون حق فعلى هذا اطلاق مبدأ المبادي واول الاول وغاية الغايات على ذاته تعالى
غلط محض ناش من عدم معرفة الذات كما هو بين الحكماء مشهور وفي كتب ملا صدرا مسطور بل المبدأ هو
المثال وهيكل التوحيد كما قال ع في تفسير قوله تعالى هو الاول والاخر انا الاول انا الاخر ونفى هنا
شيء ينبغي ان يثبت انه وهو ان حقيقة المحمدية مظهر اسم الله وحقيقة العلوية مظهر اسم الرحمن ولذا
قال النبي ص من رآني فقد رأى الحق وقال ع انا اصغر من ربي بسنتين اي بمرتبتين الاولى الذات المنزه
والثانية رتبة مثال الذات الذي هو مقام محمد ص ومقام علي ع في مرتبة الثالث اعني الرحمانية
والا فاطمة ع العرش وهي المشية الكلية المحيطة للعرش التي هي مرتبة ثالث كما قال ع انا نقطة تحت
الباء ونقطة كما اشار تعالى الى المشية الكلية التي لا حد لها ولا فصل الا الفصل ونظير ذلك نور
السراج فان له مراتب ثلث الاول النور الذي لا يرى الا غايب من درك الحواس الظاهر والباطنة
وهو بمنزلة الذات الذي هو غيب الغيوب والثاني النور الذي محسوس ومشار اليه السراج ومصداق
له وهو مثال النور الغائب فهذا بمنزلة مثال الذات الذي في مرتبة الثانية والثالث النور المحيط
لحوالي السراج من الهوى المنبسط الى الاطراف وهو بمنزلة المشية التي هي بسط نفس اعني ولي الله والمثال
وذلك في مرتبة الثالث حامل نور المثال ولذا قال ع انا حامل لواء الحمد اعني التعظيم اذ لا شك ان مظهر جميع الصفات

الا ان فيه الخلقة التي كانت موجبة لتعظيم الله تعالى شأنه هو الشبه التي بها جمع الاشياء ومظهر الصور ولذا كان علي ع
مظهر العجائب ومصدر صدور المعجزات والغرائب من النبي ص اذ اكثر المعجزات صدرت عن علي ع لا عن
محمد لان علي ع كان مظهره ومرآته لوجه النبي ص كما كان النبي ص مرآة للذات ومثالا له وكل ما ظهر عن علي من الكمالات
كانت صفات النبي ص في الحقيقة كالمرآت المتقابل المعاكس فان المرآت حاكي عما في العاكس لا عن نفسه اذ لا شيء فيه
سوى ما ظهر فيه من العكس وهذا هو السر في اعتقاد الغلاة بالوهية علي ع لا الوهية محمد لانهم لما رأوا ظهور بعض
الامور الغريبة دون محمد ص ولكن ذلك في الحقيقة لكمال محمد لا علي فقالوا ان الله ولو اطلعوا على حقيقة ما قالوا لقالوا ان الله
هو المحمد ص لا ع لانه قال انا عبد من عبيد محمد اي العبد من موالي فهذا اشتبه عليهم الامر لا من ع انهم ظاهر الظهور
المعجزات العجيبة عن علي ع وكذا اشتبه الامر على ... ان اجهل عمر ازيد من جهل ابو بكر وليس كذلك بل الامر بالعكس
لان علي ع كما كان مظهر العقل الكل اعني محمد ص كذا عمر مظهر جهل الكل اعني ابو بكر فهو في طرف مقابل محمد ص
لانه كان مصاحبه في الغار كما هو غايب ومختفي لفرط ظهور نور عقله بل الظاهر اعلى الناس جهل عمر كما ان
علي ع وكذا ابو بكر مستور وغايب في غار الجهل لفرط خفاء ظلمة جهله والظاهر اعلى الناس جهل عمر وهو في طرف
مقابل علي ع اذ هذا نقطة العلم وهو نقطة الجهل كما هو مظهر اسم الرحمن كذلك عمر مظهر اسم الشيطان كما ان
محمد ص مثال النور كما ذكره زيارة الجامعة اشهد ان المثل الاعلى وكذا ابو بكر مثال الظلمة فيه **المقدمة السادسة**
ان التوحيد على قسمين توحيد ذاتي وهو عبارة عن بساطة الذات وكونه وجودا صرفا من غير تركيب فيه من الوحدات
والتعددات ومعبر عنه بالوحدة الحقة وتوحيد شخصي وهو لا ينافي تركيبه من الاجزاء والاعضاء الا ترى ان زيدا
يقال له شخص واحد مع ان له سمعا وبصرا ورجلا ويدا وغيرها وكذا النخلة يقال له شجر واحد مع ان لها
اعضاء واوراقا والمراد من التوحيد في كلمة التوحيد هو الثاني لا الاول وتحقيق ذلك ان الله كما انه واحد بذاته
بسيط بالذات كذا امثاله ووجهه اعني الله واحد لا شريك له كما قال الله تعالى ليس كمثله شيء اي مثل بمعنى المثال
اي ليس نظير لمثاله شيء ومثال الذات كما بيناه عبارة عن هيكل التوحيد اعني الصورة الانسانية وهو مجمع الصفات
الثبوتية اعني العلم والقدرة والسمع والبصر والحيوة والتكلم والاختيار والمثال جامع لها مع انها يصدق على
كلها اسم واحد كالشجرة فانها مع ان لها اجزاء كثيرة يقال له شجر واحد ولذا مثل الله تعالى جميع سوى الله بالشجرة
كقوله تعالى كشجرة طيبة فهذا التوحيد لا ينافي تعدد الاجزاء اذ الكل واحد وان تعدد الاجزاء انظر الى ذلك في زيد فانه شخص

واحد مع ان له صفات واعضاء وهكذا هو المراد من توحيد العالم وما سوى الله بحيث يطلق على الكل اسم واحد هو اسم
العالم لان العرش رأسه والشمس والبدر عيناه والملائكة اعني النجوم حواسه والجبال عظامه والاشجار عروقه وكرة
النار دمائه والهواء سوداؤه والماء بلغمه والارض صفراؤه والانسان قلبه ومن هنا ظهر معنى قول علي ع اتزعم
انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر ونظير ذلك في توحيد العالم قول المعصوم ع في تفسير شجرة النبوة التي
ذكرت في الدعاء ... ان ... عضو منها والمؤمنين اوراقها والائمة ع ثمارها وكذا ذكر الامام
ما حاصله ان المحمد ص شمس الحقيقة ونور الازل اعني مثاله ووجهه والازل هو الذات والانبياء صنف من قرص
هذه الشمس اعني شعاعها النوري والمؤمنون من شعاعها والكفار من ظلها وكذا سمي محمد ص لان الكبر
في الدعاء وجميع سوى الله بمنزلة اعضائه ص ولذا روي عنه ص ان فاطمة بضعة اي قطعة مني وقوله لتحمك
انا وعلي من نور واحد والحسن والحسين ع قرة عيوني وقوله ع جسمك جسمي ولحمك لحمي وغير ذلك كقوله ص سلمان
منا اهل البيت وامثال تلك الاخبار التي تدل على كون الائمة ع اعضاء او اجزاء النبي ص وكذا المؤمنين
كثيرة ولذا قيل ان ثواب المؤمنين يوجب فرح النبي ص والتذاذه وعصيانهم يوجب تألمه لان تألم
الاعضاء مستلزم تألم الشخص وكذا ثوابها يوجب انبساطه ومن هنا ظهر سر قول النبي ص انه يعرض ...
كل يوم وليلة بعض مرة اي من جانب معاصي الامة لان عصيانهم عصيانه الا ترى ان الشخص اذا
يضرب يده يقول انا ضربت والسمع باذنه يقول انا سمعت ويرى ببصره يقول انا رأيت وكل ذلك
حقيقة لا مجاز وكذا اذا تألم واحد من اعضائه بالمرض او الجرح يتألم نفسه وقلبه وكذلك النبي ص وان كان
معصوما ومصونا عن الخطاء والجرم بالذات الا ان اعضائه اعني الامة اذا تألمت يتألم النفس النبوي ولذا
قيل ان نفع ثواب صلوات المصلين كما انه عايد وراجع الى انفسهم كذلك يعود الى النبي ص ويوجب الترقي
والاستكمال له ص ايضا وقد اختلف العلماء في هذه المسئلة على قولين الاول انه عايد الى المصلي فقط اذ لا يجوز
تكميل نفس النبوي بعد وفاته لانه وصل الى اقصى درج الكمال اعني قاب قوسين او ادنى وقال الثاني
انه عايد الى كليهما معا والمختار عندي انه لا اثنينية بين النبي ص والامة كما لا اثنينية بين الشجر واغصانه
بل هي بمنزلة اجزائه وحسن الاجزاء موجب لحسن الكل بل حسنه بحسن الاجزاء الا ترى ان حسن الجمال وصباحة
هو حسن الشخص بعينه يقال فلان اصبح لصباحة وجهه وبالجملة لا يمكن الترقي والاستكمال النبي ص ذاتا لانه كامل

بالذات وأما فعلا فلا ريب ان تركب الاعضاء وكماله موجب لكمال الشخص والحاصل انه لا استقلال للعضو في الحكم
بل كلما نسب اليه فهو مستند الى الشخص لانه متبوع والاعضاء توابع له فقد ظهر من تفاصيل ما حققنا ان المراد من
توحيد الله في قوله تعالى لا اله الا الله هو توحيد الله اعني مثال الذات لانه هيكل التوحيد لا الذات بل هي محض
نفس توحيد الذات اذ لا اثنينية بينهما لانها منسلخة للتجريد والتركيب في الذات فتامل انها الموحد
انه حق فان قلت لو كان المراد من الله الواحد هو ذلك المثال الذي يجمع الصفات الثمانية فيلزم
تعدد القدماء والقول بقدماء ثمانية وكذا يلزم التركيب في واجب الوجود وهو مناف له ومستلزم للاحتياج
واحتياجه الى الاجزاء قلت القديم واحد بسيط وهو الذات والمثال ان كان تركبا واحدا بما
سرمديا لكن الكفر والشرك هو اعتقاد التركيب في ذات الله تعالى لا في مثاله وهيكله وايضا المثال ليس بقديم
بل سرمدي هو غير القديم اذ القديم من لا يكون مسبوقا بالغير والمثال مسبوق بالذات في تبع له لان
المثال عبارة عن ظهور الذات واسمه ووجهه ولا شك ان ظهور الشيء غير الشيء والاسم غير المسمى بل
تبع له وايضا كونه قديما يعني قدم الذات لان المثال قديم والذات قديم افراد لا اثنينية بينهما
كما اشرنا اليه سابقا اشهد ان القديم واحد لا اله الا هو واما من قال بتعدد القدماء فهو يقول ان
كل واحد من الصفات الثمانية زائد على الذات قائم بذاته مستقل في الثبوت ممتاز عن الاخر بنفسه
وهذا باطل وكفر محض مناف للتوحيد الحقيقي بل ما حققنا هو ان الصفات كلها قائمة بالمثال وهو قائم
بالذات ولا استقلال فيها في التحقق بل بمنزلة الاجزاء والاعضاء كما حققنا والكل شخص واحد له اسم
واحد لا تعدد ولا تركيب في الحقيقة بحسب الخارج بل في طرف الذهن بحسب تحليل العقل بتحليل الى اشياء
فتبين لا ترى ان زيدا شخص واحد حقيقي مع تعدد صفاته اذ ذاته واحد بسيط لا تعدد ولا كثرة
فيه بل التركيب في مثاله نعم من قال ان الصفات عين الذات يلزم على قوله التركيب في الذات
ثم لا يقال انك قد ثبت سابقا الفرق بين الصفات الاضافية الخلقية انها لا ذاتية ذاتية على
الثانية نقول هنا ان الصفات ليست بذاتية بل زائدة على الذات فكيف التوفيق بينهما لانا
نقول المراد هناك من الذاتية ان العلم مثلا ليس مثل صفة الخلق فانه حادث بواسطة المشية وهي
مادة الصفات الفعلية بخلاف الصفات الثبوتية المعهودة فانها باقية على المشية ثابتة في مرتبة مثال الذات

الذي هو الفاعل

الذي هو الفاعل والمشية هو الفعل ولا ريب ان الفاعل مقدم على الفعل والمفعول وما ذكرت هنا
ان الصفات ليست في مرتبة الذات يعني عين الذات بل هي صفات الفاعل اعني المثال المتقوم بنفسه
لا الذات وما بقيه بالنسبة الى الصفات الفعلية الخلقية فان هذا من ذلك ولا فيطيق الكلامين لان
متكلم يقتضي نقطة العلم الذي كثره الجاهلون والمغالطة والاضطرابات في الاقوال في مرتبة التكثر للتوحيد
انما من الموحدين المتعبدين بمعدن العلم والايقان ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انها اثر انه والتمثيلات
ان الى من المسبوق ليس حاكيا عن ذات العالي بل تنزل بعيدا او يرى ليس العالي بنفس الا من بغير عوالم الشرف
وان من نفس العالي نحو الاضعف كما اعتقده ملا صدرا واتباعه وزين كثيرا مثال تلك الخرافات ما عرفنا
وذلك لان المثال حكايته عن مثال العالي وعكسه وشبحه لا عن ذاته الا ترى انك اذا نظرت في مرآة المرئي
او المرآة فهي حاكية عن مثالك الخارجي الزماني كما هو حكايته ايضا عن مثالك الدهري العكسي لا عن ذاتك الذي
هو غيب محض اذ لا صورة له بذاته حتى ينطبع في المرآة بل هو ظاهر بمثاله ووجهه وشبح ذلك المثال وعكسه مرتسم
في المرآة لا ذاته بذاته اذ لا ظهور للذات الغيب فاذا عرفت ذلك علم ان الاشياء كلها عكوس
واشباح لمثال الذات اعني هيكل التوحيد لانها عكوس للذات الذي غيب الغيوب كما اعتقده الصوفية
واتباعهم واشباههم ومعنى ما حققنا هو ان مرآة الى المبدأ ومظهر الاشياء من كتم العدم الى عرصة الوجود
هو مثال الذات فالظاهر في مرايا العوالم ومجالي المفاعيل هو اشباح هذا المثال وعكوس تلك الجمال الى زمان
مدارج تنزل في تلك المثال الى الذات اذ لا حد ولا مرتبة له ثم قد ظهر ان ما قيل من ترشيح مثال العالي
نحو الاضعف وكذا العالي هو مثال لك الشبح السافل نحو الاشرف لا نفسه وانما الاشد والاضعف فانما ان
عن الصفاء والجلاء والكدر والخفاء لان المبدأ والمثل الاعلى اعني صورة محمد صلى الله عليه وآله نور وصفي من الكل لانه
مثال الذات الذي هو نور محض وظهور صرف والمثال الثاني اعني نظيره في مرآة نفس علي عليه السلام اخفى بالنسبة
اليه واصفى مما تحته اذ لا شك ان المثال الذات اجلى وانور من مثال المثال وهكذا كلما بعد عن المبدأ كان
ان ما قيل الكشف من العالي الذي هو الطف منه ونظير ذلك كالمرايا في الذين حدثا كان الصافي والاكدر
بكدر وخفاء في ان العكس في الاول اصفى من العكس في الثاني وان كان المثال واحدا الا ان الاشد والاضعف
في الصفا والحجب صقالة المرايا وكثافة بحجب القرب في البعد عن المبدأ النوراني مثلا اشراق المنبسط لنور الشمس

في الهوى كلما قرب من قرص السراج اعني سال الى نار انقاب كان اشد نورا جالبعد عنه وهكذا الى ان يصل الى نور ضعيف
كاد ان ينعدم ويمازجه ظلمة محضة ولا يخفى ان اشتداد النور يوجب حصول مراتب الشدة والضعف بذاته وهو حر
تعدد المقابل مع كون الفعل واحدا اعني المشيئة واحدا لان انبساط النور في الليل المظلمة وامتداده يستلزم
التعدد والتكثر مراتب النور وكذا مراتب نور الوجود بحسب اختلاف ظلمة الماهيات في تحقق ذلك تتحقق
تصور الوجود والماهية ومتحصنات الوجود واعلم ان الوجود اعني ما يترتب عليه الآثار عبارة عن فعل الله الاول
اعني المشيئة وهي فعل واحد غير محدود ولا نعته لانه الفيض العام والرحمة الواسعة والنور المطلق الذي حاط
على كل شيء من السموات والارض فهو يجب ان يكون غير متناه وغير محدود اذ فعل من لا حد له ولا ريب
فيه لا بد ان يكون بسيطا غير محدود وايضا اذ الواحد لا يصدر منه الا الواحد كما برهن في محله الا ترى
ان اشراق الشمس ونورها لا حد له ولا تعين فيه في نفسه بل بسيط لا تناهي له الا بحدود القوابل و
تعيناتها وكذا الحال المحيط مثلا لا يتجدد ولا يتكثر الا بالظروف والاناء فما يوجب التعدد فهو خارج عن مرتبة
ذاته عارض له فتكثره بالعرض يعني بواسطة الغير لا بالذات فكذلك الوجود لا تعدد فيه ولا حد له
في نفسه ولذاته بل تعدده بالعرض اي بالماهيات فظهر في ذلك ان العقل الكل اعني المشية كما قال
النبي ص اول ما خلق الله العقل واحد لا تعدد فيه بل لا يمكن فرض التعدد اذ التعدد والتكثر انما هو بالمراتب
اعني الماهيات ومتحصناتها وهي خارجة عن ذاته وعارضة له فالتعدد في مراتب النفوس التي متعددة
لا العقل الذي لا حد له فعلى هذا القول بتعدد العقول وانها عشرة كما هو المشهور بين الحكماء وانا علة
محض بل اعتقاد ان العقول عشرة كفر لمخالفته لكلام الامام [illegible] النفس متعدد فينبغي ان يقال النفوس
الفلكية عشرة لا العقول لان العقل واحد فمن قال بتعدده فلا عقل له بل هو ناقص من حيث انه باطل
واما الماهية فقد عرفها القوم بتعريفين الاول ما به الشيء هو هو وهذا الحد اعم منها ومن الوجود
لان كل واحد منهما ما به تحقق الشيء الا انه او تحصله وتحققه بالوجود وظهوره وتصوره في الماهية و
الثاني ما يقع في جواب ما هو كما اذا قيل الانسان ما هو قيل حيوان ناطق وهذا اخص من الوجود ومغاير
له اذ لا يقال في الجواب انما هو الماهيات لا الوجود واذ الوجود لا يتصور ولا يحصل في الذهن حتى
يقال في الجواب بل كلما يحصل في الذهن فهو الماهية وايضا السؤال بما هو عن حقيقة الشيء اذ الوجود لا

عنه ثم اعلم ان تعريف الوجود والماهية انما هو بحسب الاصطلاح ومن باب التنبيه والتذكر والا فلا وجه لتعريفهما
لا حد ولا رسم لهما اما الوجود فهو بديهي لان الوجود اجلى واظهر من كل شيء اذ ظهور الاشياء [illegible] انما
بواسطة الوجود وهو ظاهر بذاته مظهر لغيره ولا ريب ان ما بالذات اولى مما بالعرض فهو لغاية ظهوره
خفي غير محسوس ايضا وايضا المعرف ينبغي ان يكون اعرف واظهر من المعرف كما قرر في الاصل
التعريف ولا شيء اجلى من الوجود فلا يمكن تعريفه بل يلزم الخ اذ توقف ظهور كل شيء على الوجود ولو
توقف معرفته وظهوره ايضا على شيء آخر يلزم الدور وايضا الحد والرسم لا بد ان يكونا مركبين
من الجنس والفصل والعرض العام والخاص والوجود بسيط لا تركيب فيه اصلا وايضا ان كلما يحصل في الذهن
ويتصور فهو ليس من الوجود في شيء اذ الوجود لا يتصور اذ حقيقة الوجود الخارجي كونه في الخارج
فلو حصل في الذهن يلزم الانقلاب بل ما يتصور انما هو مفهوم الوجود فالتعريف له للوجود اي مفهوم
الشيء ليس كنه الشيء بعينه وايضا لا بد ان يكون المدرك متصورا في الحد والمحدود [illegible]
من جهة الادراك اعني الاجمال والتفصيل وهنا ليس كذلك لتعدد المدرك اذ ما يذكر في تعريف [illegible]
الماهية اذ ما يتصور هو الماهية لا الوجود كما في الفاعل وهو ليس من سنخ المحدود وبالجملة لا يمكن تعريف
الوجود بسيط لا بحسب المفهوم والمعنى المصطلح ولا بما في الاصطلاح واما الماهية فهذا ينبني على تحقيق ان
الماهيات بانفسها تحصل في الذهن كما هو مذهب ملا صدرا واتباعه او باشباحها كما هو المختار عندي
فعلى الاول يمكن تعريفها واما على الثاني وقول الاول ينبني على اصالة الوجود وكونه مجعولا بالجعل البسيط
وكون الماهية مجعولة بالجعل التركيبي الاول بمعنى جعل البسيط والثاني بمعنى جعل مركبه والمختار عندنا مبني على
اصالة الماهيات فينبغي ولا يخفى ان الاصل [illegible] منهما وهذه اقوال ثلثة الاول ان الوجود اصل
دون الماهية بل هي امر اعتباري انتزاعي محض لا مصداق لها في الخارج لا بالاصالة ولا بالتبع كالمعقولات
الثانية كالجنس والنوع واشباههما كما انها من حيث كونها موضوعة للكليات المنطقية لا من حيث انها
كليات طبيعية لا مصداق لها في الخارج كالكلية فان كل ما في الخارج فهو جزئي حقيقي ولا مصداق لمفهوم
الكلية بل هو بمجرد اختراع العقل وحدة في طرف الذهن فكذلك الماهيات ليست مجعولة في الخارج
لا بسيطا ولا مركبا وتبعا للوجود بل مفاهيم انتزاعية من مراتب الوجود الذي هو حقيقة واحدة في نفسه وانما

التكثر والتعدد بتعينات في تلك حدوده كالامواج للبحر من حيث موجودة من حيثيات مختلفة اذ الحدود
نقصانات في الوجود وضعفه والحد هو الشيء بل امر عدمي ينتزع منه فيما في النظر انه موجود وهو من
القائلين بوحدة الوجود والذين هم الفجرة الكفرة الفجرة ومقتضى هذا القول كون وجود الواجب والممكن
من سنخ واحد حقيقة واحدة اذ الممكنات عندهم عبارة عن تعينات الوجود والذي هو واجب لنفسه
ووجود الممكنات من جهة التفصيل كما قال محيي الدين الاعرابي وما الناس في التمثال الا كثلجة وانت
بها الماء الذي هو نابع وحاصل هذا البيت لا حقيقة ان الماء اذا انجمد ثلج تراه يبح واذا ذاب فهو ماء
وكلاهما شيء واحد بحكم واحد انما التفاوت في الاسم والمسمى احد وكذلك وجود الواجب والممكن فهذا
الشاعر يعني لا اعتبار بينهما الا في الاجمال والتفصيل بمعنى ان حقيقة المجمل والمفصل شيء واحد فان تارة
انه واجب وتارة انه ممكن في كلا الامرين المسمى واحد كما قال ملا محسن الفيض في انه منتزع الايجاد
ان الله تعالى اذا اوجد الاشياء يصدق انه ما اوجد الا نفسه لان الاشياء كانت كامنة في ذاته اجمالا
كالشجرة في النواة ثم فصل في ذاته فحصل الاشياء والكل شيء واحد حقيقة والتفاوت في الاجمال والتفصيل
وكلاهما وصفان لشيء واحد وهذا القول يعني القول بوحدة الوجود كفر وشرك محض مع انه فاسد
اكثر من ان يحصى منها انه يلزم ان يكون ذاته تعالى مركبا لا بسيطا كما اشير اليه سابقا ومنها ان
ان يكون حادثا ومستدلا على حالة الى حالة اخرى تتغير فان في الاجمال والتفصيل ولا ريب انها
هو معرض الحوادث ومحل الاختلاف حادث ومنها كون الاشياء فيها قديمة لوجودها في مرتبة
الذات ولو اجمالا ومنها رفع التكاليف الشرعية ورفع الثواب والعقاب ومنها كونه تعالى متصفا بصفات
العباد ومتساويا لهم وغير ذلك من المفاسد والثاني ان الاصيل والمجعول بالذات هو الماهيات
دون الوجود بل هو امر انتزاعي محض فهذا القول مذهب جمهور المشائين كما ان القول الاول مذهب
جمهور الاشراقيين ومبنى هذا على كون الوجود حقائق مختلفة كما ان مبنى الاول على كونه حقيقة واحدة
وبعبارة اخرى مبنى قول الاول انه ما به الاشتراك بين الاشياء والجامع بينها هو الوجود وهو الاصيل
بالذات والمجعول بالاصالة وهو حقيقة واحدة وما به الامتياز والفرق اعني الماهيات حدود وغير عدمية
ليست مجعولة اصلا وحاصل قول الثاني ان الاصيل والمجعول بالذات هو الكثرات وما به الامتياز في

حقائق

حقائق مختلفة كل منها متمايزة عن الاخرى بذاتها وما به الاشتراك اعني الوجود ليس الا امرا اعتباريا مصداق
له في الخارج والظاهر ان محل النزاع في الوجود الذي هو مغاير لذاته تعالى وقبل ان شرع في نقل اقوال الى
ان شاء الله تعالى ثم واحد شيء واحد وحقائق كثيرة الاول عبارة عن اصالة الوجود والثاني عن اصالة الماهيات
ويمكن تعميم موضع الخلاف في كلا القولين ان الوجود سواء كان مغاير الوجود الواجب ام لا اصل نفس
ذلك الوجود هل هو اصيل ام لا والاول هو مذهب قدماء الاشراقيين كسهروردي على ما سينا واتباعه ذهب هذا
الى وحدة وجود غير وجود الواجب من سوى الله والثاني هو مذهب المتاخرين منهم كالصوفية واتباعهم و
مرجع ذلك الى وحدة الوجود حقيقة في حيث ويحكى عن الثاني ان يكون الوجود حقيقة واحدة قسما او حدا
من غير فرق بين وجود الواجب والممكن وكذا النزاع في اصالة الماهية اعم من ان يكون المراد غير الواجب
كما هو مذهب قدماء المشائين بمعنى ان غير وجود الواجب حقائق مختلفة وان يكون المراد كثير الحقائق
بمعنى ان الكل كانت كامنة في ذاته تعالى كالنخلة في النواة ثم حصل التفاصيل كما هو مذهب ملا محسن الفيض من
متاخري المشائين وهو مفهوم بمنزلة الصوفية من الاشراقيين فهذا ايضا يقتضي كون الواجب والممكن من سنخ
واحد كوحدة الوجود وان كانت التفاصيل حقائق مختلفة ومفاسده كلاهما قسم واحد وكذا القول الاول
فهو ايضا فاسد اذ كون الماهيات اصلية في الثبوت والتحقق لا يتصور بدون جهة اشتراك ووجه جمع بينها
اعني الوجود اذ كل ممكن زوج تركيبي مركب مما به الاشتراك وهو الوجود وما به الامتياز وهو الماهيات
فكل منهما مجعول لا يمكن انفكاكه عن الاخر كالجنس والفصل والوجود بمنزلة الجنس والماهيات كالفصول المميزة له
ولا يتصور تعدد الذات ولكونهما متمايزة في انفسها لذاتها بدون جهة اشتراك التي تغلب على الكل واطلاقها
وانبسط على جميع كل القوابل اعني الوجود الذي يسمى في لسان الشرع بالمشية والقول الثالث ان كل واحد من الوجود
والماهية مجعول وموجود ولكن الوجود بالجعل البسيط الاولي الذاتي والماهيات بالجعل التركيبي الثانوي التبعي وهو
مذهب ملا صدرا من الاشراقيين ومرجع ذلك الى ان الوجود حقيقة واحدة ما لاصالته في مرتبة ذاته ومن
الجهة موافق للاشراقيين ومخالف للمشائين وان الوجود حقائق مختلفة بالعرض بواسطة الماهيات ومن
هذه الجهة موافق للمشائين ومخالف للاشراقيين فهذا القول برزخ بين القولين ومع كل منهما وجه اشتراك
ووجه امتياز واستدل على ذلك بان الوجود كما ان له مصداقا خارجيا اعني ما يتحقق ويتقرر به الماهيات

وهو القدر المشترك الجامع بينها وكما انه يصح حكموا عليه ويحمل عليه انه موجود وكذلك المهيات لما مصداق في الخارج
اعني ما يصدق عليه المفاهيم المشتركة من الاعيان الخارجية مثلا لما نحكم على زيد انه موجود في الخارج كذلك نحكم عليه
انه حيوان ناطق في الخارج فلو لم يكن له مصداق وما بهذا في الوجود الخارجي لما يصدق بهذا الحكم مع انه صادق
بالبديهة كالحمل الاول ولا فرق بين الوجود والمهية في ان كل واحد من الحملين صحيح صادق وليست الماهيات
من قبيل الكليات المنطقية المنتزعة التي اعتبارية محضة لا مصداق لها في الخارج فان الكلية مثلا لا يصح حملها
وصدقها على الجزئيات الخارجية اذ كلما في الخارج جزئي حقيقي لا كلي فلا يصدق على زيد انه كلي بل هو جزئي فلو كانت
المهيات انتزاعية مثل الكلي المنطقي ايضا لما صح الحمل مع انه يصح حمل الكليات الطبيعية التي معروض الكلي المنطقي
على الاعيان الخارجية دون الكلي المنطقي وايضا كما لا بد لكل ما به الامتياز عما به الاشتراك كما لا العكس والا لما وجد
امتياز بين الاشياء ولما تعددت وتكثرت الاشياء الخارجية بل كانت كلها شيئا واحدا من غير امتياز بينها ليس
بل كل منها ممتاز عن الاخر في الخارج بخصوصيات صاحبه فقد ظهر ان ما به التميز والفرق فهي المهيات انها محمولة
في الخارج موجودة فان قلت لم لا يجوز ان يكون كل واحد ممتازا عن الاخر بذاته لا بشيء اخر لما تحمل هذا كما انه
في مسئلة التوحيد كان افراد الاعراض والفصول ممتازة في انفسها لكونها بسائط لا مركبات حتى تتركب من
الجنس والفصل كما ان ما به الامتياز هناك من سنخ ما به الاشتراك بمعنى ان مراتب اختلاف البياض مثلا
بالشدة والضعف كما فيما نحن فيه بمعنى ان يكون الوجود حقيقة واحدة قابلة للشدة والضعف بحسب اختلاف مراتبه
لا حصل الانبساط والاحاطة قلت هذا ايضا يقتضي كون ما به الامتياز غير ما به الاشتراك الا ان سنخ حقيقة
الا ترى ان البياض الشديد كالثلج غير البياض الضعيف اعني بياض القرطاس مثلا مع انها حقيقة واحدة والا
فلا يتصور الاثنينية والتعدد بالجملة لا نفرض الاثنينية بين شيئين الا بان يوجد في احدهما ما لا يوجد في الاخر حتى يحصل
الامتياز ونحن لا نريد من المهية وجودها في الخارج الا هذا لا ان يكون ما به الامتياز من غير سنخ ما به الاشتراك
واما الجواب عن الشبهة المشهورة اعني امتياز كل عن الاخر لذاته بان يكون لاحدهما هذية غير هذية الاخر
من غير لزوم تركيب اصلا ولا بالشدة والضعف ايضا فهو انه لا يتصور التعدد والاثنينية في صرف الشيء
الا ان يكون محدودا لا صرفا اذ التكرر يوجب التحديد والتركيب من الوجدان والفقدان اذ كل منهما كان
مركبا من الوجود وموهبته والفقدان وهو نقصان في وجوده وعدم كماله وتماميته والفقدان ان كان امرا عدميا

اعني

عرضيا الا انه لا بد له من معروض فنشأ من طرف ان كل شيء لانه نقص ذلك حدود وجوده فيلزم التركيب في ذاته
اذ كل ما بالعرض لا بد من ان ينتهي الى ما بالذات والا لتسلسل فيلزم كونه ايضا مركبا ما به الاشتراك والامتياز
من هنا ظهر وجوب كون منشأ ما به التميز في الخارج موجودا فيه فبعد اثبات ان للوجود الكلي الطبيعي الخارجي
لا بمعنى وجود افراده حتى يكون امرا انتزاعيا محضا كما عليه القائلون بعدم اصالة الماهيات انها انتزاعية
محضة لا بد ان نعلم انه هل هو موجود ومجعول بنفسه اصالة ام تابع للوجود موجود في ضمنه وهنا تصور
وجوه الاول هو ان يكون كل من الوجود والماهية مجعولا بالاصالة بالجعل البسيط والثاني هو ان يكون
كل منهما تبعا للاخر ومحتاجا اليه في الثبوت والتقرر بمعنى ان يكون الجعل تركيبيا في كليهما من قبيل الدور
المعي المتضايفين والثالث هو ان يكون الوجود تبعا للمهية بمعنى ان يوجد المهية بالجعل البسيط والوجود
بالجعل التركيبي الثانوي والرابع هو ان يكون الماهية تبعا للوجود بعكس الثالث اما الاول فهو باطل اذ
لا يتصور التركيب الحقيقي بين الشيئين الا بان يكون احدهما محتاجا الى الاخر وما لحاله والا فكل منهما شيء
مستقل في نفسه ممتاز عن الاخر والحال ان الوجود والماهية مركبان لحمل احدهما على كليهما في الخارج اسم
واحد فلو كان كل منهما مجعولا بسيطا لا يتصور التركيب بينهما اصلا وايضا لا بد ان يكون احدهما تبعا للاخر
والا فيقتضي كل منهما علة على حدة اذ لا يصدر عن الواحد الا الواحد واما الثاني فهو المختار عندنا بمعنى ان كليهما مجعولان
دفعة معا بجعل واحد بسيط ولا ترتب بينهما في الوجود والظهور بل ظهور احدهما عين ظهور الاخر وهما
كالمتضايفين المتكافئين في الرتبة ويتوقف كل منهما على الاخر لا بالذات اي كون كل منهما علة للاخر حتى
يلزم الدور الصريح اعني الدور المصرح بمعنى ينتظر ما قيل في الصورة والهيولى ولكن وجه توقف احدهما
غير وجه توقف الاخر ان الوجود يتوقف على المهية في الظهور والتشخص وهي يتوقف عليه في التحقق والتحصل
سيجيء تفصيل ذلك فيما بعد انشاء الله تعالى واما الوجه الثالث فلا قائل به كما لا قائل بالاول لكن الاول فاسد
فيه ولا يلزم الصح لان نظير ذلك ما قالوا في الجنس والفصل من ان الفصول متكثرة متحصلة بالذات موجودة
بالاصالة والجنس انما هو ابهام الفصول وقد يهما ولا تحصل له في نفسه والا لا يتصور التركيب بينهما في الخارج
كما بينا انفا مع انهما في الخارج شيء واحد بمعنى ان الجنس يتبع في كل مرتبة للفصل لان الجنس تبع
عن الهيولى الاولى وهي جنس الاجناس اعني الجوهر المطلق وهو قوة محض ومحض قوة لا تحصل له بالفعل

في ذاته بل فعليته الفصل هو قوة الفصول وابهامها والفصول باسرها عين صورة الجنسية التي جعلها الهيولى المادة
ونوضح ذلك بان الهيولى الاولى اعني الجوهر المطلق الذي هو مادة جميع الاجسام فلكية كانت او ارضية
وهو شيء واحد في ذاته قابل للكثرة بوسط تعدد الفصول هي مراتب الصورة الجسمية الكلية القابلة للشدة
والضعف في الجوهر المطلق اذا تركب بهذه الصورة الكلية يسمى بالجسم المطلق وهو قابل في تحوله الى الثانية ذي
والثالث والرابع بهذه الصورة ثانوية وثالثة ورابعة بهذا المعنى انه قابل للاشتداد والكمال وهو مبدأ
القوس الصعودي ومنتهى القوس النزولي عندهم اذا اشتد وتحرك ذلك الجوهر مع تلك الصورة
الجسمية يحصل له كمال ثانوي اعني النمو فيقال له الجسم النامي ثم اذا اشتد وتحرك فيحصل له الكمال الثالث
اعني الاحساس فيسمى حيوان وهكذا اشتد الى ان يصل الى كمال النطق فيسمى انسان وهو موضوع الانواع و
ما فيه الين حين بالنسبة الى التحتية لكونه اعم ونوع اضافي بالنسبة الى ما فوقه لكونه اخص منه والحاصل
الفصول منتزعة عن مراتب الجوهر المطلق بحسب الشدة والضعف والكل حقيقة واحدة ونوع واحد يتعدد
به ويتكثر بتبدل الامثال التي هي افراد واشخاص لتلك الحقيقة الواحدة لكن كل واحد منها اضافي
او وكليا بالنسبة الى افراد نوعه وهذا هو المراد من الحركة الجوهرية والتجدد الذاتي الذي ينسب
الى ملا صدرا وهو محدث هذا المذهب السخيف كما سياتي وجه فساده انشاء الله والمحصل مما ذكر ان الجنس
كما انه تبع ومجعول تركيبي للفصول مجعولة بالاصالة والبساطة عندكم لم لا تجوزوا ان يكون الوجود و
الماهيات بمثابة هذا القبيل بمعنى ان يكون الوجود بمنزلة الجنس تبعا في الوجود للماهيات في كونها اصلية
بالذات بمنزلة الفصول بمعنى ان يكون الماهية متقررة ومتحصلة اولا وبالذات والوجود موجودا
ثانيا بالعرض او ان يجعل الماهية دون الوجود كما هو مذهب من قال بجاعلية الماهية فقط ويكون الوجود منتزعا
محضا كما يقاس بان يقال بمعنى ان الوجود ايضا مجعول لكن بالجعل التركيبي والماهية بالجعل البسيط فكيف القول الذي
اعتقده ملا صدرا من ان الوجود مجعول بالذات بساطة والماهية بالعرض تركيبا وكل ما يقول هناك يجري قوله
هنا من غير تفاوت وفرق بان ان يكون احدهما اصلا دون الاخر اذ لا دليل على ترجيح كون احدهما اصلا
دون الاخر فيبقى احد القولين ترجيح بلا مرجح فمن هذا ظهر فساد ترجيح وجه الرأي الذي هو مذهب ملا صدرا
بل الحق هو ما ذكرنا من انهما متساويان في المجعولية والاصالة ولا ترتب بينهما بان يكون احدهما تبع الاخر.

[illegible]

بل هي شيء واحد في الخارج ولا اثنينية الا في ظرف الذهن بحسب تحليل العقل اياها باشتراكهما في الاشياء
وهو الوجود وما به الامتياز فيها وهو الماهيات والافهام فوجود احدهما الوجود والعيني فعلى هذا القول بان
الماهية ما شمت رائحة الوجود كما هو عبارة ملا صدرا غلط من افحش الاغلاط لان معنى كلامه ان
الماهيات من سنخ المفاهيم والمعاني التي تقبل الكثرة والتعدد واما الوجود فهو ليس من سنخها لانها
تحصل في الذهن دونه بل حقيقة كونه في الخارج بل هو نفس خارجية الشيء الذي هو منشأ الاثار الخارجية
ومصداق الجزئي الحقيقي الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين وحاصل دليله في قوله ان ما سوى الله الذي لا
يدرك على نوعين او شيئان احدهما ما هو طرد عن العدم وطلوع منه والثاني هو ما لا يابى عن الوجود والعدم
بل يتساوى طرفاه بالنسبة الى نفس ذاته الاول هو الوجود والثاني هو الماهية واما العدم فهو شيء فرضي
لا حقيقة له وبعبارة اخرى اما ان يكون الشيء ممتنع الصدق على كثيرين بمعنى ان يكون في مرتبة ذاته
طاردا عن التعدد ومانعا عن الكثرة اي كان بعيدا عن التعدد وهو الوجود والذي هو عبارة عن مصداق الجزئي الحقيقي
واما ان يمكن صدقه على كثيرين بل حقيقته امكان الصدق عليها وهو الماهية التي هي عبارة عن مصداق الكلية
الطبيعية وحقيقتها نفس التعدد كما ان حقيقة الوجود نفس الوحدة وبعبارة اخرى اما ان يكون موجودا
اوليا لذاته وظاهرا بالاصالة من غير ان يحتاج الى واسطة في التحقق والتحصل فهو الوجود الذي يعبر عنه بالمعقول
الاولي واما ان يكون موجودا ثانيا وبالعرض بان يحتاج الى واسطة في الثبوت وهو الماهيات التي يعبر عنها
بالمعقولات الثانوية لكونها تبعا للوجود وظاهرا به لا في نفسه بل في مرتبة ذاته لا وجود له بل هو محض
العدم ولذا قال ما شمت رائحة الوجود اي ليس بموجود بالذات بل بالتبع فحاصل ما اعتقده ان كل ما هو
لابد له من ما بالذات في الاول هو الماهية والثاني هو الوجود فلذا قال ان الوجود مجعول اولا وبالذات بالجعل البسيط
والماهية ثانيا بالعرض بالجعل التركيبي بمعنى ان الجعل واحد والمجعول اثنان ومتباينان بالجنسية والتحقيق يعني البسيط
الشيئي بمعنى ان يكون الوجود مستقلا في الاشارة الحسية والحكم دون الماهية بل هي تابع محض مستهلك
في ضمنه بحيث لا اشارة اليها على الاستقلال ولا حكم له في نفسه بل بعد التحقق والتحليل مرجع الوجود الى الشيئية
والفعلية والماهية الى اللاشيئية والقوة لانها عبارة عن الحدود والتعينات والنقائص هو نقصان
الكمال وهو عدم في الحقيقة كقطرية القطرة فانها راجع الى فقد الكمال والزيادة اي ما فوق القطرة فهي لا شيء

في الخارج فلهذا قال في المحقق ان الوجود والماهية والقوة والفعل وان كانا شيئا بحسب تحليل العقل الا انهما
يؤديان الى الوحدة بحسب الوجود الخارجي اذ الماهية عبارة عن حد الوجود وهو الذي فالوجود هو الذي يحققه
الشيئية وحكم الوجود في نفسه هو الوحدة والفردية وحكم الماهية هو التعدد والحدود والتي تخرج عن الوحدة
والفردية وكذا يتصف كل منهما بحكم الآخر بالعرض بمعنى ان الموجود حقيقة واحدة لذاته فصار حقائق متكثرة حقيقة لا
مجاز بواسطة الماهيات التي هي متعددة في نحو ذواتها فصارت حقيقة واحدة اي موجودة بالوجود الذي
هو حقيقة واحدة وبالجملة لما كانا متحدين في الخارج موجودين بوجود واحد فلذا يتصف كل منهما بحكم الآخر
وحكمه حقيقة ولا يخفى انه لا بد من التمثيل للمدعى ليحصل زيادة بصيرة ليتضح حقيقة المطلب او سقمه وفساده فنظير القول
بالاتحاد بينهما فهو في الوجود الخارجي اثنان احدهما من المعاني والثاني من الاعيان اما الاول فهو القول باتحاد
معنى الحروف والاسم في اللحاظ والاشارة كما ان الاسم مستقل في المفهومية ومقصود بالاصالة والحرف المقصود
الآلي وضمن المعنى الاسمي كالمعنى انهما ملحوظان بلحاظ واحد لا ولا لذات والثاني بالعرض والتبع كذلك الوجود
والماهية والثاني هو المرآت والعكس كما ان العكس منظور ومشار اليه لا استقلال للذات والمرآت
بالتبع بحيث كان ملاحظة مقهورا ومستهلكا في ملاحظة العكس لا ان كل واحد ملحوظ باشارة على حدة
حتى يكون كل واحد مستقلا بالاشارة بل كلاهما باشارة واحدة اللحاظ واحد والملحوظ متعدد احدهما اولا
بالذات والثاني ثانيا بالعرض فما ذكرنا كله محصل ما ذكره في كتبه المفصلة كالاسفار وسائر مصادره من حقيقة
خلاصة افكاره ونتيجة انظاره بحيث لا يمكن تقرير ذلك وتحرير موضع الخلاف في هذا المقام احسن مما بينا
وازيد منه فبعد ذلك نقول ان هذا ليس على ما حققنا من انهما متضائفان في الوجود لا بالتبعية والاشتراك
في الخارج بينهما بل تلك التكلفات التي ذكرها وتفاخر بها على من ذكرها انما هي ناشئة من تخيلات الوهم
وتعسفات الفهم في طرف الذهن بحيث انه قد وقع التشكيك من المزخرفة منقحي القواعد الفلسفية و
من تصفح العقول وتخلله عن تلك الكدورات الجهلية وتفحص فيه ملاحظة الاخبار والآيات الشريفة يعلم
هذا ان هذا القول مستخف في عقل من قال به حقيقة لانه تخيل محض ناشئ من افراط السوداء كسراب
يقيعة يحسبه الظمآن ماء واما فساده فلوجوه الاول هو ان بعد قبول التبعية وتسليمها لا وجه لتعلق ان
المتبوع هو هذا اعني الوجود والتبع هو ذاك اعني الماهية دون العكس اذ بعد ما حققنا سابقا وضح عكسه

الفقدان هذا

ان هذا الا ترجيح بلا مرجح والثاني ان احد الامرين لانه ان كان للماهية ايضا مصداق في الخارج سوى ما هو مصداق
الوجود اي كان بينهما اثنينية في الخارج والكثرة بالبينونة الصفتية لا العزلية بان يكون كل مستقلا في الوجود
فاقد الآخر بل كان احدهما تبعا محضا بحيث لا يمتاز عن الآخر في الاشارة بل التحيثية والجهة بان يكون حيثية الماهية
في الخارج غير حيثية الوجود فيلزم ان يكون لها ثبوت في نفسها غير ثبوت غير ثبوت الوجود وان كانت ثبوتيه
غاية الضعف والنقصان وواسطة بين الوجود والعدم وبرزخا بينهما وقابلا لهما بحيث لا يأبى عن الوجود
والعدم كما ان ملا صدرا اعترف نفسه ايضا بان لها تجوهر ذاتي وثبوت مفهومي غير تحصل عيني
فلذا اعتبروا عنها بالاعيان الثابتة فيلزم كون الماهية ايضا متحصلة في نفسها موجودة بالاصالة فيرجع هذا
الى الوجه الاول من الوجوه الاربعة السابقة من ان كل واحد منهما مجعول بجعل بسيط على حدة اذ لا تزيد من الوجود
الا اثنينية لانهما متساويان فان غاية ما في الباب ان ثبوته ضعيفة بحيث كادت ان تنعدم وثبوت الوجود
شديدة وضعف الثبوت لا يخرجها عن الشيئية سلمنا انه تبع محض بحيث كان مقهورا ومستهلكا لكن لا اسهلاك
الا بنحو ثبوته غير ثبوت الوجود والحاصل انه لا يمكن فرض ثبوت ما ولو ثبوته في طرف مقابل الوجود اذ كلما
يصدق عليه انه شيء فهو من الشيئية التي هي الوجود ولا شيء آخر فلا وجه لجعل الشيئية على سنخين كما مر شرحه
وان اراد انه لا مصداق لها في الخارج بل هي انتزاعية محضة كالكلي المنطقي فلا وجه للقول بان الكلي الطبيعي
موجود في ضمن الافراد تبعا لها بل هي ذلك الا وجود افراده وكونه انتزاعيا كما هو مذهب القائلين باصالة
الوجود وكون الماهية اي الكلي الطبيعي مفهوما انتزاعيا فعلى هذا يرجع الى القول الاول اعني القول بوحدة
الوجود وقد بينا فساده سابقا والثالث انه قد حققنا انهما متضائفان في الظهور بمعنى انهما وجدا
من غير ترتيب وتبعية بينهما كما قال الله تعالى وما امرنا الا كلمح البصر وقوله اذا اراد الله شيئا ان يقول
له كن فيكون كن عبارة عن الوجود فيكون عن الماهية وان كان ظاهر الفاء يدل على الترتيب ككون الفعل
اعني كن مقدما على المفعول اعني فيكون ولكن التقدم والتأخر بينهما ليس هو التأخر بالزمان بان يكون احدهما
سابقا على الآخر في التحقق والآخر مسبوقا كذلك بان لا يكونا متلازمين في الرتبة والمراد من معنى الفاء
هنا هو التقدم والتأخر الذاتي بمعنى انه بحسب التعقل والتصور نحمل الى الشيء هو فعل المقدم والى
الشيء هو الانفعال المؤخر والا فكلاهما شيء واحد في الوجود والتحقق والتقدم والتأخر انما هما بالنسبة

الاثنين ولا اثنينية بينهما ولهذا التقدم والتاخر انما هي بحسب الزمان الحكمي اي الزمان الملحوظ في مرتبة انبات اعني
المفعول الماخوذ في مرتبة الفعل اعني كن فلا تقدم ولا زمان بل هو مجرد الفرض فلذا عبر بلفظ كن التي منسلخة عن
عن الزمان من جهة المادة والصيغة كليهما واما الدلالة على الزمان اعني التاخر في قوله تع فيكون من جهة صيغة
المضارع الدالة على الاستقبال لا من جهة المادة فتدبر ولهذا الفاء هاهنا ليست للترتيب سيما فيما اذا كان جواب
الشرط والامر فالفاء المدخولة على الجزاء هي جنسية لا الترتيب يعني ان الاشياء اذا اشتدوا الى ان يستعد انهم
عن الله تع ان يفيض عليهم بان يوجدهم ويعطي عليهم الوجود فالحاجات الله تع فاعطى عليهم ما سئلهم انا غنيه لانه
القاضي للحاجات ومجيب الدعوات كما قال الله تع ادعوني استجب لكم فلا ريب ان السؤال مقدم
على الجواب وسبب فعلى هذا الامر بالعكس يعني ان الافعال اعني الامكان والاحتياج الذاتي الذي هو عبارة
عن الماهية عندهم مقدم على الفعل اعني الوجود اذ السؤال مقدم على الجواب لذات فلا وجه للقول بتقدم
الوجود على الماهية والحاصل ان بعد تسليم التقدم والتاخر الذاتيين انما المتقدم هو الماهية والوجود
متاخر عنها حادث لا العكس كما اعتقده هذا المحقق انا فقد حققنا انه لا تقدم ولا تاخر اصلا لا زمانا ولا ذاتا
بل كلاهما في مرتبة واحدة بل شيء واحد بمعنى ان سؤالهم عين جوابه وجوابه تع عين سؤالهم من غير ترتيب اصلا
والتقى في هذا المقام شيء وجوابه ما هنا قول اخر غير الاول المتقدم وهو انه لا جعل ولا وجود اصلا لا طرف
الوجود ولا في طرف الماهية بيان ذلك ان الماهيات كانت متحومر في ذواتها متقررة في انفسها بمعنى
التحقق المفهومي اي كانوا في ظلمة العدم ثابتة بثبوت خفي لا ظهور لها ثم نور ونور الازل على ذاته فهم ظهروا
بمجرد الذات لا انهم صاروا مجعولة وموجودة لانفسها لذات كما هو مذهب القائلين باصالة الماهية
بمعنى ان الله تع اوجدهم بانفسها اي جعلهم موجودة بالذات باصالة لا بواسطة الوجود بل الماهيات اي
المفاهيم كانوا ثابتة في انفسها اي في ذواتها بدون الجعل والايجاد ومتقررة بانفسها بل لا يمكن تعلق الجعل
على ذواتها لان ذواتها كانت متقررة بدون الجعل والذاتي لا يقبل الجعل والا لا يكون ذاتيا مع ضا
والمفروض ان ذواتهم كانت ثابتة ومتقررة لانفسها كما ان ذات الله تع موجود لذاته ووجود عين
ذاته كذلك الماهيات اي القابليات اعني الامكان والاحتياج فانهم ايضا متقررة ذواتهم لا يحتاجون الى علة
وكذا الوجود ليس بمجعول بمعنى ان يصدر عن الله تع نور منبسط ومحيط على كل الماهيات بل لا وجود ولا اثر ولا جعل

بل ازتهم

ذات الله والمهيات بل كل منهما كان في ابائه نفسه لا جعل في البين اصلا واما ان الوجود اصل بمعناه
ان الوجود صادر عن الله نور منبسط متشعع لذاته غير الذات بل يتبوته الحقيقي هو قائم بنفسه كما هو مذهب من
قال باصالة الوجود واما ما ذكرنا فهو انه لا شيء سوى الذات الازلي حتى يتوقف ذوجود اصيل ام لا او مجعول الكل
واحد من القولين يتوقف على ثبوت جعل في الجملة حتى اختلف في انه متعلق الوجود حتى يكون اصلا او الماهية
حتى يكون اصيلة ومبنى هذا القول على ان الجعل منفي بالمرة فلا جعل اصلا فان قلت فما معنى الوجود والماهية
وكونهما موجودة ح مع عدم الجعل والايجاد قلت هذا بمجرد النسبة الاعتبارية يعني بمجرد مقابلتها للذات
ومحاذاتها لذات الله تع انهم موجودة فلا جعل حقيقة بل هو بمجرد النسبة الا ترى ان الماء المتمس تق
له شمس مع انه ليس بشمس ولا شيء من الشمس فيه اصلا بل هذا الاطلاق بمجرد الاعتبار وهذا الاسم لمناسبة
انه مقابل الشمس وكذا الانسان ذلك كالحداد والعطار والبقال وغير ذلك من الاسماء التي اطلعت على من ليس
موصوفا بمبدا اشتقاق هذا الاسم كما اطلاق موجود من هذا القبيل هذا غاية ما يمكن التحقيق في تقرير هذا القول
وهو مذهب ذوق المتالهين من الاشراقيين وهذا القول ايضا باطل لا يستلزم انه يفسد عليه منها كون الله
معطلا غير خالق فلا يكون فياضا وموجدا حقيقة بل اعتبارا مع انه فياض حقيقي ومنها كونه تع نسبوا الاشياء
وان كان لنسبة الاعتبارية فانها ايضا باطل خرجه تع منها انه خلاف الشاهد والعيان من الاعيان منها
انه فاضت الواجب تع منها ارفع تصرفه تع في الاشياء واعدهما منها كونه فاعلا موجبا لا مختارا الا ان
هذا النحو من الجعل الاعتباري ليس باختياره ومشيته وغير ذلك مفاسد لا يعد ولا يحصى ثم اعلم انا لما حققنا هو الحق
ابطلنا الاقوال المتخيلة الباطلة لانه اذا جاء الحق زهق الباطل فقد ظهر من ذلك ان الوجود والماهية من سنخ واحد بل
كلاهما شيء واحد والاثنينية بحسب تحليل العقل يعني الوهم اذ العلم نقطة واحدة كثرة الجاهلون فعلى هذا فرح انا
ما كنا نقصده وهو انه كما لا يمكن تعريف الوجود وتحديده كذلك تعريف الماهيات وتحديدها لما قلنا ان هذا
القول والفرق بينهما بان الاول غير قابل للتعريف دون الثاني مبني على ان الماهيات كانت حاصلة في الذهن
بانفسها دون الوجود وذلك ايضا مبني على اصالة الوجود وكون الماهية مجعولة بالجعل التركيبي اما توي تحقيق الخارج
للوجود الخارجي يعني في الذهن نعينه للوجود الذهني في العقل للوجود العقلي بمعنى ان التابع واحد وفي
التعدد في الاشخاص المتنوع اذ تارة هو الوجود العقلي وتارة هو الوجود الذهني الذي هو ظل للوجود العقلي واثره

وتارة هو الوجود الذهني الذي هو ظل للوجود الخارجي ضعيف بالنسبة اليه وحصولها ضعيف بالنسبة الى الوجود لتعلقه بالحكمة
بمعنى حصول الماهية بنفسها وبعينها في الذهن حتى يصح التعريف والتحديد بذاتياتها وعوارضها الى الماهيات
متجوهرة في ذوات انفسها بالتجوهر المفهومي الامكاني الذي قابل للتعدد في كل مرتبة تبعه للوجود موجودة
بالتبع ومعقولة ثانيا والوجود معقول اول بالذات وعلى هذا القول يصح ان الماهيات بانفسها حاصلة في الذهن
لان ما هو في الخارج تابع للوجود الذهني بمعنى ان التابع واحد والمتبوع متعدد وكذا يصح القول بان المعقولات
الذهنية التي تنقسم الى الذاتي والعرضي الاول الى الجنس والفصل والنوع والثاني الى العرض العام والخاصة
وغير ذلك من العرض اللازم والمفارق واللازم بمعنى الاخص والاعم مطابقة لنظائرها الخارجية
العينية بمعنى ان الفصل المنطقي كالناطق مثلا منطبق بالفصل الطبيعي الخارجي الذي مصداق مفهوم الناطق
بل هو النفس في الخارج موجود هناك بالوجود الخارجي تبع له وهنا تبع للوجود الذهني وكذا الجنس
المنطقي كالحيوان مثلا مطابق للجنس الطبيعي الخارجي وهكذا جميع الكليات الذهنية المتصورة مطابقة
لمصاديقها الخارجية بل لا تمايز بين ماهيتي الفهما الا بمتبوعاتها بمعنى انها تارة موجودة بالوجود القوي تبع له
فلهذا يترتب عليه الآثار الشديدة كالاحراق للنار مثلا وهو الوجود الخارجي وتارة موجودة بالوجود
الضعيف تبع له فلهذا لا يترتب عليه الآثار الخارجية كالمفهوم المنتزع من الخارج كمفهوم النار الحاصل
في الذهن فانه لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي كالاحراق نعم لوجوده الذهني ايضا اثر ضعيف
وهو كونه علامة للوجود الخارجي وحكاية عنه وموجبا للانكشاف وهكذا جميع ما في الذهن حتى وكذا يصح على
هذا القول تحديد الماهية بذاتياتها ورسمها بعوارضها دون الوجود لما ذكرنا من انه لا تحصل لها
في انفسها اصالة بل تبعيته للوجود دون الوجود فلذا لحصولها في الذهن حصولا ما فيها لا يستلزم انقلاب حقيقتها
لان حقيقتها امكان التعدد والحصول في الخارج والذهن والتعقل بل نفس التعدد وتبعيته بخلاف
الوجود فان حقيقته نفس كونه في الخارج وعينه فلو حصل في الذهن يلزم الانقلاب في حقيقته وكذا يصح على
هذا تعريف الحكمة بانها هي العلم بحقائق الاشياء كما هي اذ المراد من الحقائق ماهياتها ولا ريب انه تحصيل العلم
بها على تقدير حصولها في الاذهان بانفسها والحاصل ان صحة قواعد هذا الفن وسائر الفنون التي توصل بها الى
معلومات خارجية مبتنية على هذه المسألة وذلك لان كل فن من الفنون عبارة عن طائفة من المسائل اي القضايا

التي تتعلق بموضوع واحد وهي مركبة من التصورات والتصديقات الا وقد تنقسم الى الكليات الحمل التي تتركب
منها الحدود والرسوم فانه اذا فقد يتوصل بها الى التصورات المجهولة التي مصاديقها موجودة في الخارج
فالغرض هو العلم منها بتلك المصداقات العينية بواسطة مفاهيمها الذهنية وكذا القضايا التي هي مواد
الاقيسة والبراهين اذ المقصود منها انما هو التوصل من مصداقاتها الخارجية بواسطة تلك القضايا المعقولة
لانها مركبة من اربعة اشياء وصف عنوان الموضوع لا بد له من مصداق في الخارج اعني ذات الموضوع ووصف
عنوان المحمول كذا لا بد له من مصداق هو ذات المحمول ونسبة حكمية التي هي ربط المحمول بالموضوع الذي
يعبر عنه بهو من الكلمات وبواو الجمع من الحروف وبكان وغيره من الافعال فلا بد لها ايضا من مصداق
وهو ربط ذات المحمول بذات الموضوع في الخارج والتصديق الذي هو عبارة عن اذعان النفس في
ايقاعه بالنسبة الحكمية وهذا لا يقتضي المصداق لانه فعل العقل وليس بمفهوم اخر سوى المفاهيم الثلثة التصورية
حتى يحتاج الى مصداق على حدة وبالجملة لا بد للقضايا المعقولة من الموضوعات الخارجية التي هي عبارة عن مصاديقها
الطبيعية والفائدة في كل علم يبحث عن احوال الكليات لا الجزئيات لعدم انضباطها وعدم كمال النفس
بها لانها فانية والباقي هو صور الكليات ايضا الغرض الاصلي في كل فن هو العلم بالمصاديق العينية
الخارجية بواسطة عنواناتها الذهنية فهذا كله موقوف على حصول الماهيات ومخبتها في الذهن بانفسها بعينها
حتى يصح المطابقة والتطابق بين العنوانات والمصداقات والا فالحكم بان الحكمة هي العلم بحقائق الاشياء
غلط محض وبالجملة لو كان الاشياء باشباحها وعكوسها حاضرة في الذهن لا بانفسها وحقائقها فبطلت الحكمة
وسائر العلوم التي الغرض منها هو معرفة الامور العينية الخارجية اذ ما يحصل منها في الذهن هو الاشباح كما هو
المختار عنده وهي غيرها في الخارج اعني مصداقات تلك الاشباح فعلى هذا القول الحق لما ان الوجود لا
يتصور ولا يحصل في الذهن لاستلزام الانقلاب كالماهيات ولما حققنا ان الماهية متشخصة بوجودها
متحققة بعينه في الخارج بل هما شيء واحد من شخص واحد فما قالوا اذا تشخص تصور الوجود وتعرفه يجري
بعينه في الماهية ايضا من غير فرق بينهما فلذا قلنا سابقا لا يمكن تعريف الماهية ايضا فعلى هذا جميع الفنون
جنون ودفسند لان صدق الشيء وكذبه عندهم عبارة عن مطابقة الصورة الذهنية مع المصداق الخارجي
وعدم المطابقة ولما حققنا ان الماهيات اي الكليات الطبيعية لا تحصل بنفسها في الاذهان بل باشباحها

فظهر ان الموجود في الذهن هو نفس تلك الاشباح وهي غير مطابقة لما في الخارج بالنظر الى ما هو بنظائرها مثلا
الفرس المنقوش في الجدار ليس هو نفس الفرس الموجود الذي هو منشأ الآثار بل هو شبيه له في الشكل وشبحه
وبالجملة المعلومات ليست نفس الصور الحاصلة في الذهن لا ما في الخارج بواسطة الصور الذهنية حتى يكون لو وسطة في
الاثبات فظهر مما حققنا ان المعلوم نفس الصور بذاتها بالاصالة لا ان المعلوم هو ذو الصورة الخارجي بواسطة
الصور الذهنية **المقدمة الثالثة** ان العلية والجعل بين الفاعل والمفعول ليست بالصدور المتعبر عنه بعن
بل هي الظهور المعبر عنه بالبا اي ظهور المفعول للفاعل لا انه صدر عنه وتحقيق ان المشية التي هي فعل الله الاول
تسميتها بالصادر الاول غلط كما عليه الحكماء وذلك لان الفعل ليس بشيء خارج عن الفاعل حتى يكون صادر
صادرا عنه كذا ليس داخلا وكامنا فيه كالماء في الكوز وكذا ليس عارضا له كالسواد للجسم حتى يكون تبعا له
وكذا ليس مقارنا له كالجسم والمكان وكذا ليس لازما له كالحرارة للنار والحاصل انه لا ربط بين
الفعل والفاعل ولا مناسبة بينهما بوجه من معاني الحروف الرابطة لا بمن ولا بالى ولا بفي ولا باللام ولا
بعن ولا بالباء البتة ولا بمع لان تلك الروابط انما هي بين الفعل والمفعول ولذا كان مدخولات هذه
الحروف هي المفاعيل والمتعلق به هو الفعل ولذا قسم المفعول عند الادباء الى مفعول له ومفعول به
ومفعول معه وغيرها لا الفاعل بل النسبة بين الفعل والمفعول نسبة اشراقية يعبر عنها بالنسبة كالحديد
المحماة والنار اذ لا ربط بينهما الا ان حرارة الحديد حادثة بمجاورة النار وظاهرة لوساطتها بمعنى انه
لولا النار لم يكن حرارة الحديد وهذه الحرارة ليست صادرة عن النار وهي ليست معطيها بل محدثها من العدم
ولا شيء من النار في الحديد ولا ربط بينهما الا نسبة اشراقية لا يمكن التعبير عنها بوجه من الوجوه وهي غير الروابط
الموجودة بين الاشياء **المقدمة الرابعة** ان الفعل والجعل بين المفعول المجعول وهذه عمدة المقدمات
المذكورة واهمها وكلها مقدمات ومبادي لتمهيد ذلك وتشييدها وبيانها ان عرفت هذه قلت
جميع تلك المقدمات وما سنذكر بعد وبطلت الحكمة وان رددت رددت والتحقيق ان الفاعل الحقيقي
اعني ... الذات كان نبيا سابقا احدث الفعل بنفس الفعل لا من شيء لا من العدم اي وحده بنفسه
وهو لم يكن قبل شيء ولا لا شيء اذ كل ما يتصور او يوجد فهو مخلوق بالمشية وهي ... بنفسها لكن بالاضافة
الى النسبة ... لا بالربط والنسبة بينهما كما حققنا ان الفاعل لعدم الربط والمناسبة اذ لا ربط بين

الحادث

الحادث والقديم ولا نسبة بينهما والا فلا مناص عن احد الامرين اما حدوث القديم او قدم الحادث والكل
باطل اذ الربط باحد المعاني الرابطة للحروف المذكورة من اللزوم او المقارنة او الظرفية او الحروف او العروض
او المعية او غيرها اما الاول فهو يستلزم قدم الفعل اذ المشية لو كانت لازمة للفاعل بمعنى كونها تابعة له اي
نفس ذاتها بمعنى التبعية والافتقار اليه لا انها لازمة بان يكون اللزوم الفاعل بمعنى غير واسطة بان اللازم
والملزوم حتى يلزم التسلسل ينقل الكلام الى ذلك اللزوم بل بمعنى ان يكون اللازم بنفس اللزوم الربط
مثل لزوم الحرارة للنار اي لا يكون مستقلا في الحكم والاشارة لا ينفك فضلا عن الحيثية بان يكون له
تذوت ذاته نفس التبعية والاحتياج الى الفاعل ولا يكون محكوما عليه بحكم سوى انه ربط محض والاشارة اليه
عين الاشارة الى الفاعل وهذا الذي يسمى بالبينونة الصفتية في اصطلاح ملا صدرا اي لا بينونة ولا تغاير
بين الفعل والفاعل في الذات والتحصل حتى يكون احدهما فاقدا للاخر بالبينونة العزلية بل تغاير بمحض الصفة
والوصف بان الفاعل غني والفعل فقير وهو متقوم بالذات وهذا غير مستقل اصلا وهو واجب وهذا ممكن
وغيرها من اوصاف الواجب والممكن وذلك قوى تغاير واشد بينونة عند اتصاف كل منهما بالضد
النقيضين بحيث لا شركة بينهما ولا مناسبة اصلا سوى التناقض والتعاند بخلاف البينونة العزلية فانها الى
المتجانسين مثل الفرس والانسان وبين المتماثلين مثل زيد وعمرو فهما وان كان احدهما فاقدا للاخر في الوجود
لكن وجه شركة ومناسبة في الجنس او النوع منهما فهي ليست اقوى بينونة وهذا غاية تقرير مذهب ملا صدرا
ناشئة عن قلة ونعم البدل ... البدل منه فحاصل هذا اللزوم كون الفعل لازما لذات الفاعل مثل لزوم
الحرارة للنار بمعنى امتناع انفكاكه عنه وكان في دوام الذات فلا تزيد على القدم اذ بدونه لكن مع انه
يلزم كون الفاعل فاعلا موجبا لا مختارا اي كان صدور الفعل عنه بالقهر والجبر مثل احراق النار فعلا زعم لا
بالاختيار والشعور فان قلت عدم انفكاك الفعل عن الفاعل ولزومه له يدل على كونه اقوى اختيارا واشد قدرة
بحيث لا يمكن تخلف فعله عنه مع انه تعالى علة العلل وامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة اذ فيه
ذاتي فكيف يمكن تخلفه عنها اذ الذاتي لا يتخلف والا لزم الانقلاب قلنا ولا انه منقوض بالنار
اذ لا اختيار لها لكن المعنى موجود فيها ايضا مع انها ليست مختارة عنده بل هي الفاعل بالقهر عندهم
وثانيا انه اشتباه بل اقوى الاختيار هو انه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل حتى يصدق عليه انه مختار ومريد اذ

اذ لا اختيار حينئذ من جهة اقتضاء الفعل من جهة اقتضاء عدمه بمعنى تخليه بحاله لا من جهة الاقتضاء فقط حتى يلزم كونه موجبا
وهذا هو السر في قولنا سابقا ان الفاعل مثل الذات لا نفس الذات الذي ما عدله بجهة الاقتضاء من جهة عدمه
وثانيا ان عدم القول بوجوده له وكونه قائما بذات الفاعل لا يستلزم تخلفه عنه اذ نحن نقول ان الفاعل
احدث الفعل وابدعه بنفسه من غير تخلل شيء بينهما من الزمان الحقيقي والموهوم حتى يلزم التخلف لكنه لازم لذات
الفاعل تعالى حتى يلزم قدمه مثل الذات في الحال انه لو كان فعل الله لازما لذاته بمعنى كونه فاعلا لكان
يلزم امور ثلثة كلها باطلة الاول تجديد الذات كونه منشأ الفعل ومحدثه اذ لا ريب ان جهة الفاعلية غير جهة ذاته ثم
فيلزم كونه مركبا محدودا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والثاني قدم الفعل وتعدد القدماء وذلك اذ لو فرض انه كان
تبعا للفاعل ومنسوبا لكان في حيثيته كما زعمه لكن له في نفسه شيئية الفاعل غير شيئية الفاعل بمعنى انه شيء يضعف ان
ان ينعدم والا لاوجه لاطلاق الفاعل على الله مع عدم تحقق فعل اصلا بل لا بد للفعل ان يكون متحصلا في حد
ذاته وان كان في تقرره عين التبعية والافتقار فاذن يلزم كونه قديما بقدم الذات بالقدم الحقيقي
انه لا استقلال له حتى يوصف بالقدم بل القدم بهذا المعنى ايضا باطل مع انه يلزم كون الفعل في
سنخ الفاعل واثر وجوده مثل الشعاع للشمس اذ الشعاع من سنخ النور انه يلزم وحدة الوجود
ايضا يلزم ... انه تم وكونه ذي مراتب وغيرها من المفاسد التي ذكرناها سابقا فليرجع اليه والثالث
كون الفاعل موجبا لا مختارا لما حققنا والكل باطل فثبت ان الفعل غير الفاعل وليس لازما له بل مغاير له
ثم فان قلت كما ان التلازم يبطل التغاير اذ لو كان الفعل شيئا مستقلا في ذاته قائما
بنفسه مباينا للفاعل بالبينونة العزلية يلزم السنخية والاشتراك بينهما ايضا اذ لا يمكن تصور الاثنين الا
ان يكون بينهما جهة شركة ونسبة من التجانس والتماثل مع انه لا بد من الارتباط بينهما فلا وجه لاطلاق
الفعل على احدهما والفاعل على الاخر بل يصح اطلاق اسم كل منهما على كل منهما من غير تخصيص اسم الفاعل
واسم الفعل على الفعل مع عدم مباينة بينهما قلت في المغايرة ليست المقارنة والمعية بمعنى كونهما كانا
في المرتبة حتى يلزم ما ذكرت بل بمعنى ان الفعل محدث في مرتبة الثانية مسبوق للفاعل وهو تعالى عليه
في الرتبة ولا شريك للفاعل في مرتبة ذاته بل هو وحيد في فردانيته كما قال ع كان الله ولم يكن معه شيء
اي لا اشياء مخلوقة تعدلا مع الفاعل ع ان الفاعل عند هو مثال الذات لا الذات فلا يلزم من القول

بالمباين

١٠٣

بالمباينة والنسبة بينهما محذور فثبت ان المغايرة صد للفصل والفاعل حتى يلزم المحذور كما قال الامام ع وتجديده
لغيره ولا له ثم بخلاف ما لو كان الفعل تبعا للفاعل ولازما له فهو يقتضي تحديد الذات ما حد يقتضي تحديد
الفعل لا ذات الفاعل وايضا القول بنسبة الفعلية الظرفية بينهما فهو ايضا باطل لانه اما ان يكون الفعل
ظرفا للفاعل فيلزم كون الفاعل محدودا ومحاطا له وهو محيط عليه وهذا باطل اذ الله محيط على العرش
العظيم الذي هو الفعل الكلي كما ذكرنا الآية واما ان يكون الفاعل ظرفا له فيلزم مع كونه محدودا كونه
اجوف لا صمد مع ان الله صمد والقول بنسبة العروض فهو ايضا باطل اذ لو كان المعروض على الفعل
عارضا له يلزم حدوثه وكونه معرضا للعوارض ومحلا لها وان كان العكس فالحق منه وبالجملة لا يمكن فرض
نسبة ورابطة بين الفعل والفاعل بوجه من الوجوه اذ لا يخلو اما ان يلزم حدوث الفاعل القديم
او قدم الفعل الحادث وكلاهما باطل فلا بد من القول بان الفاعل احدث الفعل واوجده لا من شيء
ولا من مادة بل ابدعه بنفسه في نفسه لنفسه مع نفسه من نفسه عن نفسه الى نفسه بمعنى انه لا واسطة لتقدمه
له ولا محل له ولا علة له ولا مثال له ولا مصدر له ولا منتهى له بل هو علته وهو المعلول وهو الاول وهو الآخر
هو الحال هو المحل هو الظاهر وهو الباطن وبالجملة موصوف بجميع الصفات هو ذلك لا غيره ولا وصف
قبله سوى ذات الفاعل فان قلت ان الفعل صفة الفاعل وهي لا تقوم بنفسها بل لا بد ان تقوم
بالموصوف قلت هذا مسلم في الصفات الاضافية لا مطلقا حتى يثبت ان كل صفة قائمة بالغير ودعوى الايجاب
الكلي ممنوع بل المسلم هو الايجاب الجزئي اذ هذه الصفة التي لم تكن ذاتا ومتصلة بالاصالة واما فعل الله
اعني المشية وجود اليك لها صفة بالنسبة الى الفاعل لكنه ذات للاشياء ومقدمها فهو قائم بنفسه ومقوم و
مقوم للغير كما قال الامام ع خلق الله الاشياء بالمشية والمشية بنفسها سلمنا انه لا يقوم بنفسه بل قائم بالغير
اي بالمفعول لا بالفاعل فتحقق لك ان الفعل والمفعول شيء واحد بحسب الخارج متغايران منفصلان بحسب الاعتبار
في التحصل بمعنى ان ظهور احدهما عين ظهور الاخر ولا تقدم ولا تأخر بينهما لا زمانا ولا ذاتا ونظيره الكسر
والانكسار ولا ريب ان الكسر مقارن للانكسار في الخارج بل هي شيء واحد للاشياء من حيث ... وكما
الحديد المحمى فان حرارته فعل النار واثرها لكنه قائم بالحديد وحال فيه لا بالنار ولا نسبة بين النار
والحديد المحمى الا انها احدثت بمجاورته الحديد بها حرارة فيه وكذا فعل الله اي المشية المطلقة متحد

مع المفعول وهو الامكان المطلق اى الفعال لكن الفعل مع ما محدثان دفعة فورا معا اى بظهور الفعل ظهر ا
المفعول وكذا العجز دظهور المفعول ظهر الفعل وبما انهما ان في الوجود وتحصل من هما متحدان ذهن بما
تبين انه لا نسبة بين الفاعل والمفعول حتى تكون واسطة بينهما ونسبة للضعفات الاضافية والربط بين الحادث
والقديم كما هو مذهب الصدرا بل الفاعل احدث المفعول بنفسه والفعل ليس مغايرا ان سوى المفعول حتى تكون نسبة
بين بين وظهر ان المصادر غير الفاعل ولا مصداق للمصدر في الخارج فالقول باشتقاق الفاعل والمفعول
عن الفعل الذي هو المصدر غلط بل المفعول مشتق من الفاعل بمعنى كونه مثالا له وشجاله الا ترى ان
العكس المنتقش في المرآة بعض ظهورك فيه بمعنى ان الظهور الذي هو الفعل عين المنظور الذي هو المفعول
ولا نسبة بينهما ولا واسطة بين العاكس الذي هو الفاعل ومحدث الصورة وبين العكس والصورة الذي
هو نفس المفعول المحدث في غاية ما يمكن ان يستشهد لتسهيل تصور ذلك المطلب الذي هو مثل الطلا الحكمي
طرا هو اني ندكث في مشهد الحسين مشغولا بتحصيل العلوم الرسمية وبا عباد مجتهدا في الفكر والمطالعة والبحث
كنت في جميع الاوقات الفايتة بكتب للفنون التي تيعها الى ان مضى السنون فتيح لي حصول فشهدت
ان العلم ليس بالتعلم بل بالارشاد التسليم لا بالتعليم فتحت العزم والاعتقاد ونسخت اراى الاجتهاد
تركت الاصول المجددة وبدع الخلفاء الثلاثة سلكت سبيل الحق وتبعت الولي المطلق ونقضت التلبيس باسس
الاصول وقبضت قبضة من اثر الرسول واشتغلت بتصفية الفؤاد من نجاسات الاراء وتحلية القلب
عن اوهام الظنون فتحت باب العلم ومدحت اصحاب العلم فادركت صحبت خاتم نواب القائم واعلم صحب
القائم واخذت من خزانته لمعانيه قباسه وقد كان ثبوتا من عند الله دون كما اعطيته لم يكن علمه
بالتحصيل والاكتساب لكنه في مدينة العلم ولم يكن في ملا ما انسداد الباب بل كان متعلما من عند الكتاب
وكان في العلم والخلق والعمل مرتبة الحكماء اني مشرك برسول نبي من بعد الله احمد تابع امر الله
الامين شيخ احمد البحريني مصداق في القرآن مجمع البحرين مظهر حضرت في العينين مبين الحق
فارق الفرق مروج العلوم مبطل الرسوم مزيل العوارض الجهلية عن جوهر الفؤاد بالعلم والشهود
الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل
لفي ضلال مبين كان عنده من علم الكتاب حلال مشكلات السؤالات بالجواب فالتزمت ملازمته بتعليم

والتعلم بنور تجليه لا باشتهم واشهدهم اذا المؤمن مرآة المؤمن ومظهر صفات المؤمن تنقش في مرآة وجه
صور صدره بنور جهه فانشرح صدري وعظم قدري فعرفت الحقائق الاشياء كما هي ظهرا بالاتيان
ولم تبق شبهة ولم تبق شك بل وجن ما الى الان لقصور حدوث الفعل الاول اى المشية كان مشكل علي
وصعب فهمه فارسل لي الشيخ منبرا الى كنت مضطربا فلكنت ومتشككا فاطمئنت في هواي بعد
كشف الغطاء بعد ذلك الغطاء رأيت صورة نفسي في مرآة التراب منقشا فصرت متوحشا وكلما تكرر
النظر رأيت صورتي احسن الصور متى كنت ناظرا الى الشيء كان رأيت هناك صورة وجه حسن بالعيان
فرعشت اولا ان هو الشيخ عيانا وعكس وبعض صفتك في خطاب الشيخ دام ظله فبيان لي سر ذلك فقال الم
الم تسمع ان علي كان جالسا في ان واحد في ليلة واحدة في اربعين مجلسا وظاهرا في مرايا متعددة
مع كونه شخصا واحدا وهو كان ظاهرا ومحدثا لا تشابه نفسه في مظاهر وكذا كل من حصل له تصفية
عن كدورات الجهل والاخلاق الذميمة التي كانت حجب وجه الفؤاد رأى شيخ وجهه في كل شيء
بان يكون كلما ينظر اليه مثل المرآة بالنسبة اليه ومنشأ ذلك انما هو توجه نظره ومعان النظر
المصرع منتهى مد نظره وهو محدث لشيخ وجهه في الخارج كذا فاعل الاول ومشيد الاول
اعني بعد نعم اذا اراد احداث الاشياء وايجاد العالم احدث بحده نظره شيخ مثال من انه نفسه في مرآة
الامكان وهو المسمى بالمشية لان المشية التي هي نور الانوار عبارة عن نور بصره ومد نظره نعم وهذا هو المراد
من النسبة الاشراقية بين الفاعل والمفعول الا النسبة ربطية حتى يعود المحذور رأيت ان نفهمها انك تحدث
شيخ وجهك في المرآة فورا لا من مادة ولا من شيء كما انه احدث المشية بنفسها لا من شيء
غير نسبة بينهما بل هما من قبيل التحصيل المتواجهان كالمرآة المقابل لوجه الرائي والعاكس في طرف العكس
في طرف فرولا واسطة بين الطرفين وملا الا ان الفعل اى الشيخ محدث بالاشراق والفاعل في طرف
المقابل اى الامكان بمعنى ان الفعل في تمام المفعول حال فيه لا بالفاعل حتى يكون لازما ذاتيا ولا بجهر
انه ليس في قرص الشمس في السماء الرابع نور ودون الاشراق بل النور حادث في طرف المقابل لها اى المستنير اعني
الارض والاشراق في ساحة الارض لا في فضاء السماء ولا ريب انه لولم يكن للارض مستنيرا منها لم يكن نور
واشراق للشمس اصلا فيه ولذا قال الحكماء ان نور الشمس انعكاس الاشعة من الارض الى الهواء فاذعرف

بما حققنا كله عرفنا ان العلم عين المعلوم ايضا وكذا سائر الصفات الثبوتية بمعنى ان العلم متحد مع المعلوم
وعينه لا مع المعالم كالقول به لملا صدرا وقد اشتهر انه قائل باتحاد العقل والعاقل بالمعقول ايضا لانه
خلاف قول الامام كان عالما قبل ايجاد العلم ولا يخفى ان العلم متاخر عن مرتبة العالم والتحقيق ان الصفات
كلها على قسمين ذاتية وهي عين الذات بمعنى كونها مترادفة اي العلم الذاتي مرادف الذات وفعلية
وهي عين المفعول بعبارة اخرى لكل منها حيثيتان جهة الى الفاعل وهو نفس الفاعل وجهة الى المفعول وهي
نفس المفعول بمعنى ان الصفات على قسمين فاعل ومفعول لا واسطة بينهما حتى يكون شيئا ثالثا ومصداقا
لمصادرها فكل ما في الخارج اما عالم او معلوم ولا مصداق للعلم وكذا كلما فيه اما قادر او مقدور ولا مصداق
للقدرة وكذا اما سامع او مسموع ولا مصداق للسمع وكذا اما بصير او مبصر ولا مصداق للبصر وهكذا الا ان
للمصدر ايضا مصداقا على حده ولتلك الصفات مراتب بعضها فوق بعض الاول هو العلم الامكاني اي المشية و
هي اراده كل شيء ويسمى بالامكان الراجح ونسبته الى الكل على السوية لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ولا خصوصية
له بشيء دون شيء والمفعول يسمى بالامكان المساوي بمعنى ان ذلك الفعل المطابق للمفعول المطلق جهة امكان
كل شيء بالسوية فاذا تعلق بالمفاعيل النوعية الدهرية او الشخصية الزمانية يسمى بالامكان الراجح لرجحان
المفعول وكلما الطف واصفى من الاخر فهو ارجح واقدم في التحصل على الاخر فلذا كان الابداعيات الدهرية
متقدمة في الوجود على الشرعيات الزمانية فاذن تقسيم الوجود على واجب لذاته وواجب بالغير كما اشتهر
بين الحكماء من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد غلط فاحش لان الواسطة بين الواجب والممكن حتى يسمى بالوجوب الغيري
لما حققنا انفا مع ان وجود الشيء برجحانه لا بوجوبه والثاني العلم الكوني وهو المكونات الدهرية والثالث
هو العلم العيني وهو الاعيان الزمانية ولا يخفى ان العلم في كل مرتبة من المراتب عين المعلوم لا مغاير
له وهو عالم بكل شيء في محله ومكان ظهوره بصورة مخصوصة تسمى بالوجود اذ وجود كل شيء نفس العلم به
واليه اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا
اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين لا انه عالم بالاشياء قبل ايجادها في مرتبة ذاته بمعنى ان ذاته
الذي هو العلم الجمعي الاجمالي عين كشف التفصيل كما هو مذهب ملا صدرا واتباعه اذ ليس علمه بالاشياء عين
ذاته حتى يلزم كون الاشياء تفاصيل ذاته وهو اجمالها بالكمون والبروز كالنواة والنخلة بل علمه بالاشياء

بالعلم الفعلي

بالعلم الفعلي وهو المشية التي وسعت واحاطت كل شيء وهو عالم بكل الاشياء ملكه لا ذاته ونقول ان معطي الشيء لا يكون
فاقدا له في ذاته غلط محض اذ لا يكون فاقدا له في ملكه وتصرفه والحاصل ان كل شيء من الاشياء معلوم له تعالى
في حد نفسه لا قبله ولا بعده بمعنى ان العلم الفعلي نفس الوجودات لا شيء زائد عليها فاذن عنوان المسئلة بان
علمه تعالى قبل ايجاد الاشياء بأي وجه كان والبحث عن كيفية علمه بالشيء قبل وجوده كما هو مطرح انظار الفحول
وضلال قدماء الحكماء المجهول اذ لا يمكن فرض تقدم العلم على المعلوم بعد كونه عين المعلوم كما هو الحق
وذلك العنوان اوجب الاشكال واحدث الاقوال منها المثل الافلاطونية ومنها الاجمال والتفصيل ومنها الكمون
والبروز ومنها القول بالقدماء الثمانية ومنها القول بالاعيان الثابتة وغيرها من المذاهب الباطلة التي نشأ
على الاغلب مما هو فرض تقدم العلم على المعلوم وهم انعوا انفسهم بدايهم انما انهمكه سبحان الله هذا الاشتباه
العظيم وما ذلك الخطاء والجهل العظيم بين عاظم الحكماء والمتكلمين وعند عمومهم بل نظيرها من ارباب
النفوس ونظير ذلك الاشتباه العام هو انه اعتقد الخواص والعوام ان الصورة المرآتية هي عكس الوجه
بمعنى انه خلاف العاكس لكونهما متقابلين اذ وجه العاكس الى نحو المشرق مثلا ووجه العكس الى نحو المغرب
فلذا يسمى بالعكس بمعنى ان احدهما مواجه لجهة والاخر لجهة اخرى متقابل لتلك الجهة وهذا خطاء وخطر ونظر
بل نظر اذ لو كان الامر كذلك لابد ان يكون يمين العاكس في طرف يسار العكس ويساره في طرف يمينه اذ هذا
معنى العكس كالشخصين المتواجهين اذ يمين احدهما مقابل يسار الاخر ويساره مقابل يمينه كما هو المشهود مع
ان العكس في المرآت ليس كذلك بل يمين العاكس مقابل يمين العكس ويساره موافق يساره من غير تعاكس بينهما كالشخص
القاعد في صف شخص اخر موجها له فان يمينه موافق يمينه ويساره محاذي يساره وسر ذلك ان العكس
في المرآت شبح مثالي صاف نوراني ليس حجابا لما ورائه فكان العاكس يرى من خلف شبحه وجهه اذ العكس
ليس مواجها للعاكس بل محاذي الجهة التي يحاذيها العاكس لكن لما كان العكس مواجها للعاكس ظاهرا فلذا
توهم الظاهريون انه عكس العاكس وخلافه والا فهو مثال الشخص يجب كونه موافقا له من جميع الجهات
وكيف يكون خلافا له وما نحن فيه اكثر غفلات الحكماء واغلبها ما نشأ هذا القبيل الا ان كلامنا دقيق لا يمكن
فهمه بل من فرط ظهوره لكثرة المناسبة وزيادة وضوحه خفي للاذهان واشتبه الحق عليهم وهم في غفلة عما هو
الحق انظار منه المعصومين عشرة كما قال ان الكليات الطبيعية موجودة بانفسها في الخارج لا ضمن الافراد

والتحقيق ان العوالم ثلثة كما حققنا عالم الامر وتجرده وهو المشية التي هي الجوهر المطلق وجنس الاجناس وعالم الدهر وهو
الابداعيات وذلك عالم الانواع والكليات الطبيعية كلها موجودة هناك بانفسها وعالم الملك والزمان وهو عالم
الاشخاص والافراد الجزئية فكما ان الشخص متشخص بالاعراض الشخصية كذا النوع موجود متحصل متشخص بالاعراض
النوعية وبيان ذلك ان تلك العوالم الثلث لا امتياز بينها بحسب الذات اي الجوهر بل انما بالاعراض ولها
مراتب ثلث وتلك المراتب مراتب الاعراض لا الجوهر اذ لا مراتب له كما سنذكر تحقيقه وقدم تحقيقه
سابقا ايضا اما عالم الامر فلا اعراض هناك بل هو متشخص بالصورة الجنسية الكلية بمعنى ان عوارضه ايضا
جنسية لا نوعية وشخصية وكل واحد من الكم والكيف والزمان والمكان وغيرها هناك الطف واصفى واوسع
مما في الاخرين واما عالم الدهر فاعراضه نوعية والعرض الزمانيات شخصية ولا يخفى ان شخص الانسان مثلا كزيد
هو انسان صغير ونوع الانسان الذي هو موجود في الدهر انسان كبير وما في السرمد هو المثل الاعلى وانسان
اكبر ولا تغفل ان النوعية والشخصية والجنسية عندنا عبارة عن الكبر والصغر والاوسعية لا ان الاجناس والانواع
مفاهيم كلية موجودة في ضمن الاشخاص تابع بالجعل التركيبي كما هو مذهب القائلين باصالة الوجود كما حققنا
سابقا بل كل واحد من تلك العوالم من سنخ واحد يسمى بالوجود ولكن له مراتب بالشدة والضعف لو قطع النظر عن
الاعراض لا بنفسه وما يتصور من المفاهيم والتخيلات انما هو صور لوح الخيال لا باطل والا فكل ما في الخارج هو
وجود لا مفهوم في ضمن الاشخاص ولا يخفى ان الفرق بين النوع والاشخاص بالكل والاجزاء لا بالكلية والجزئيات
كما علمه ارباب جميع الفنون ويبتني على ذلك جميع مباحثهم وقواعدهم لان مبناها على تطبيق الجزئيات
بالكليات وكونها حاصلة بانفسها في الاذهان كما بينا سابقا والاطلاع وحصل ما ذكرنا ان النوع بمنزلة الكل والافراد
بمنزلة الاجزاء كالحروف المنقوشة في القرطاس من المداد فانها اجزاء المداد وتمامه وهو كلها وهي متكونة
من الكل بحيث لا ينقص عنه شيء ولا يزيد عليه شيء كالاشتعال السراج من سراج اخر اذ لو شعل منه الف سراج
لا ينقص عنه شيء ولا يزيد والاشخاص متباينة لا متجانسة ولا متماثلة بحيث كل منها جهة اشتراك في الجنس والنوع
المفهوميين بل الجنس موجود على حدة بالاصالة في مرتبة ذاته وهي السرمد وكذا النوع موجود على حدة بالاصالة
في مرتبة ذاته وهي الدهر وكذا كل واحد من الاشخاص موجود على حدة في جزء من اجزاء الزمان ولكنها من قبيل الاشباح
والعكوس والنوع انما هو صورة واحدة وتعدده في الزمان من لدن ادم الى يوم القيمة هو من قبيل تعدد صورة واحدة

لاصل تعدد

لاصل تعدد المرايا لكن مع ترتب الشروح لا دفعة بمعنى ان ولد زيد مثلا شبح ثان لزيد وعكسه وولد ولده عكس عكس
الاول وولد ولد ولده عكس عكس العكس وكذا كل تلك العكوس مترتبة من قبيل عكس العكس لان كلها عكوس شيء واحد
دفعة مثل وضع المرايا المتعددة في محاذات وجهك اذ يطرح شبح وجهك في كل واحد منها منفصلة دفعة
لا بالترتيب نعم الصورة الدهرية من هذا القبيل لانها وان تعددت لكن دفعة فور انس مثلا فوضع سراج او وجه
في وسط بيت مرد من جدار بحيث ذلك يطرح الف شبح السراج دفعة لكن بالتعاكس بحيث تقع الاشجة مرات
متقابلة والعكس منه الى ثاني ومنه الى الثالث ومنه الى الرابع وهكذا بخلاف السلسلة الزمانية العرضية فانها تتدرج
فظهر من هنا ان الكلي الطبيعي ليس امرا اعتباريا وعنوانا وكذا ليس موجودا في ضمن الافراد بالتبع بالعرض
او بنفسه بل هو موجود على حدة كل فرد منه موجود على حدة اذ الماهية ليست مجعولة بالتبع ثانيا فلا انفكاك
بين الكلي والجزئيات فلا داعي لانتزاع النوع من الافراد وتجريده عن الاعراض الشخصية بل هو كما حققنا سابقا
ان التطابق فيما ادركت الماهيات بانفسها حاصلة في الاذهان لا باشباحها وان الحق هو الاشباح
عدم المطابقة اذ ينقض المطابقة عدمها ولا يجوز ارتفاع النقيضين فيلزم كون كل الفنون كاذبة باطلة لعدم
مطابقتها للمصاديق الخارجية لان باشباحها لا بانفسها والتحقيق في هذا المقام بحيث [illegible] وحقق
المرام ان الوجود عندنا عبارة عن ظهور الشيء وانكشافه بما هو عليه من صورة حافظة ذاتية مخصوصة التي بها ممتاز
بها عن جميع اغياره ولعبارة اخرى الماهية ومشخصاتها التي يتم بها شيئية الشيء داخلة في وجود
الشيء التي هي المتشخص في الخارج الحاصل انه لا يتم الشيء ولا يظهر بصورة مخصوصة الا بتمامية اشياء الوجود و
الماهية والكم والكيف والزمان والمكان والجهة والرتبة وستة الاخرى متشخصة لماهية الشيء اعني صورته
المخصوص وهي مع الستة مشخصة للوجود اذ اتم الكل وحد الشيء المعين والكل في الخارج شيء واحد يطلق عليه
اسم واحد كالانسان مثلا فوجوده عبارة عن جميع تلك الامور الثمانية اذ كل منها جزء منه له مدخل
في وجوده اعني انكشافه بهيئته مخصوصة اذ اجمع الكل انكشف الشيء بتمامه فالوجود المضاف الى الشيء
المعين عبارة عن هذا اي الكل الذي كل واحد من الوجود والماهية والستة الباقية جزء وقسم منه ولا يخفى ان
ان الوجود له اطلاقان اطلاق باضافته الى الشيء واطلاق بدون الاضافة مثلا تارة يقال وجود زيد وجود
شجر او حجر وغيرها باضافته الى الشيء وتارة يطلق ولا يراد الاضافة مثل الوجود وكذلك الماهية لها اطلاقان اطلاق بالاضافة واطلاق بلا اضافة

والوجود بالاضافة في مقابل الماهية بها وهو بدونها في مقابلها بدونها واما مع الاضافة فهي بمعنى واحد من
قبيل الترادف لان ماهية الشيء ووجود الشيء بمعنى ظهوره وبالاضافة بهيئة خاصة وتركيب مخصوص كما بينا
وكل منهما باطلاق آخر اعني بدون الاضافة اخص منه بهذا الاطلاق واما الوجود الكلي الاطلاقي فهو عبارة عن المشية
الكلية وهو فعل الله الاول والماهية عبارة عن المشاء والمفعول الكلي وبالجملة الوجود هو الفعل والماهية انفعال
ذلك الفعل والوجود هو محصل الماهية وموجدها والماهية هي تحقق الوجود وظهوره بصورة مخصوصة فكل متوقف
على الآخر من جهة اخرى كذا كل واحد مجعول للاصالة لا احدهما اصالة والآخر تبعا وبهما تمام نفاذ الظهور
والتحقق الاثري المسماة اذ اختلفت كثرة الكونية فالمبدأ الاول فعل والثاني انفعال وبهما حصلا وفعله في مرتبة واحدة لان
الكسر مقدم على الانكسار [illegible] والكسر كذا وجد فعل وانوجد انفعال بحسب التعبير والبيان وتحليل الذهن
و[illegible] الخارج شيء واحد لا اثنينية بينهما بحسب العين كما مر مرارا الا انهما شيئان لكل منهما جهة غير
جهة الآخر متحدان في الخارج من حصل كل منهما غير حصل الآخر وظهوره عين ظهوره من غير ترتيب اصلا فبعد
ذلك اعلم ان الوجود والماهية في كل مرتبة متطابقان متضايفان اما الوجود الاول المنبسط فشكل مخروط
قاعدته العظمى عند المبدأ ثم يتناقص حتى يصل الى نقطة في طرف الانفعال هي منطبق الماهية الكلية اي الامكان الكلي
بمعنى انه اذا اصدر وانبسط ان جرى له العمق الاكبر اعني الانفعال الكلي وكل منهما لا بد على الآخر واخص عنه
بمعنى انه مشتمل على كل ما يمكن الامكان انما ينطبق بجميع مراتب الوجود وعكس ذلك اول الماهية ايضا على شكل مخروط
قاعدته العظمى في طرف المنتهى عند نقطة راس الوجود ونقطة راسها في طرف المبدأ عند قاعدة الوجود
ونظير ذلك النور المشتد المنبسط في الليل المظلم فان كمال النور وشدته في طرف مبدأ النور اعني السراج
مثلا فكلما بعد عنه صار ضعيفا فينقص شيئا فشيئا حتى يصل الى النقطة وهو بمنزلة الوجود لانه انما نور من شأن
الذات الاشراق كالشمس وشعاعها والظلمة التي منطبق بنور السراج على عكس النور لانها في طرف شدة
النور في غاية الضعف اذ النور مادم الظلمة ومزيلها فكلما اشتد النور كذا اشتد الظلمة وكلما نقص النور وبعد
بالبعد من مبدأه زاد الظلمة وقوي وكلاهما متساويان في الوسط والظلمة ايضا بمنزلة الماهية لانها كانها
تحدد النور بحد الماهية حد الوجود [illegible] انها [illegible] الماهية بالجملة الوجود والماهية كالمخروطين
المتعاكسين المنطبقين نحو ما ذكرنا ولكل منهما جرم لطيف لا كالاجسام و[illegible] تقدم وجود بعض الماهيات على بعضها

زمانا

زمانا او رتبة [illegible] عنه بحسب لطافتها وكثافتها وذلك ان ما هو الطف اسرع قبولا للوجود مما هو اكثف
واثقل منه ولذا كان العوالم الثلثة التي يعبر عنها بالجبروت والملكوت والملك بعضها فوق بعض في وجودها الاول
عبارة عن عالم السرمد اعني العرش والثاني عبارة عن عالم الدهر اعني الكرسي فلك البروج والثالث عن عالم
الزمان وسماء الدنيا والسرمد زمان الطف والالطف لا نهاية ولا بداية له والدهر زمان الطف من الزمان
واكثف من السرمد ظهر من هذا السر الترتيب المذكور في الوجود ومعنى قول النبي اول ما خلق الله نوري
اذ طينته لما كانت الطف ماهية اصفى من طينة الكل وماهياتها فلذا كان قبوله للوجود اقدم واسرع
من قبول ما سواه له وتفصيل الكلام في بيان كيفية خلق تلك العوالم وترتيبها اول ما ذكره الله تعالى وتشبيه
به لوجود الاشياء هو المشية ولذا يعبر عنها بذكر الاول في لسان الشرع وهي منطبقة بالمشاء الكلي اعني الامكان
والانفعال هي الوجود الكلي والامكان هو الماهية الكلية وكل منهما مجعول للاصالة بلا واسطة من غير ترتب
وتبعية بينهما كما زعمه من له ماليخوليا وهي مادة العالمين الاخرين وما فيهما من المصورات بنظر كون المداد
مادة صور الحروف المنقوشة في اللوح ويعبر عنه بالفاظ مختلفة مترادفة وموهمة لاختلاف مسمياتها ويدل عليها
عند اهل الكشف بقوله تعالى بقصة ذي القرنين والكاف المستديرة التي سبقها الشرع يعبر عنها لانها
تدور على نفسها على خلاف التوالي من نفسها اعني المشاء الكلي اي العمق الاكبر الذي ازجر لها تدور عليها بالتوالي
وهي فعل واحد في نفسه غير محدود بالمحدود والمتشخصة اي المشية المذكورة وهي علة مادية للصور الكلية
اعني استدارتها وامتدادها وهي علة صورية لها وهي ام الكان واحدة في نفسها الا انها ذو مراتب اربع
لاجل الاستدارة والامتداد اولها النقطة التي لا حد له من الطول والعرض والعمق وهي النقطة العلمية و
هي نقطة تحت الباء اذا استدارت صارت خطا فحصل له الحد والامتداد كالنقطة الجوالة ويعبر عنه
بالنفس الرحماني لامتداده كالنفس ثم في مرتبة الثالث انبسط فحصل له السطح وهو عبارة عن استواء رحمانيته
على العرش وكونه محيطا عليه ثم في مرتبة الرابع ازجر لها العمق الاكبر الذي كان له ابعاد ثلثة من الطول
والعرض والعمق فصارت جسما كروية لاستدارتها على نفسها بالحركة متجسمة وسميت بالفلك الاعظم و
العرش والحاصل انه لم يكن حد للنقطة وتعدد جهات وانما هي نشأت من مراتب استدارتها و
انبساطها فلا ينافي القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذ الفعل اعني مشية الله واحد بسيط وجهاته

التعدد انما هو عارض له عند ومن انفعالات ذلك الفعل فالحدود للماهيات اعني تلك الانفعالات فلا حد
للوجود الذي هو فعل بل لا حد له بل الماهيات هي نفس الحدود الموجودة لانها عدميات لكونها نهايات
الوجود فالمرجع الى النقصان والعدم كما توهمه الاشراقيين الا ترى ان صورة الالف وشكل الباء ونقش الدال
حدود للمداد من جهة تحديد المداد وتحديدها بالطرف مع انها موجودة ظاهرة في الخارج لا انها عدمية رتبة بعد
التحليل الى الاشياء الا لما غايرت صورة الالف مثلا عن صورة الدال في الخارج اذ لا تمايز بين الاعدام واما
من جهة المداد فهو بالنسبة الى الكل بالسوية من غير اختصاص ببعض دون بعض لانه مادة لا تقوم بها الا تلك
الحدود اعني صور الحروف وكذا الوجود بمنزلة المداد والماهيات بمنزلة اشكال الحروف الموجبة لتعدد المداد
والكثرة والغرض ان استدارة الوجود واشتداده وكونه ذا مراتب اربع ليست من جهة نفس الوجود بل من
جهة الماهيات التي توجب تحديده وتعينه فقد ظهر مما ذكرنا ان حصول المراتب وتنزلات الوجود
من جهة انفعالات ذلك الفعل الذي لا حد له من جهة نفسه اذ هو كالنقطة التي لا حد لها من الطول والعرض والعمق بل
هذه الحدود والمراتب حاصل من استدارة النقطة ودورانها لان الاستدارة من جهة ذات النقطة حتى يكون
ذلك مراتب نفس النقطة وتنزلاتها لذاتها كما زعمه الاشراقيون ان الوجود حقيقة بسيطة بالذات قابل للشدة
والضعف لذاته بل نحن نقول ان الانبساط والاستدارة من جهة انفعال الوجود اي لاجل الامكان اعني ماهيتها
فالمراتب والتنزلات للماهيات لا للوجود اذ لا حد ولا مراتب له لذاته وهذا هو الفرق بيننا وبين
[illegible] الاشراقيين واما وجه كون مراتب المشبه اربع دون النقص والزيادة منه فهو ما ورد في الحديث
ان الله تعالى اذ خلق العرش الذي هو نور الانوار وسر الاسرار قسمه الى اربعة اقسام اي انقسم نوره الذي قد
تجلى الى انوار اربعة كل منها جزء منه الاول النور الاصفر وهو في عقب العرش والثاني النور الابيض وهو في قدام العرش
والثالث النور الاخضر وهو في يمين العرش والرابع النور الاحمر وهو في يسار العرش كما اشرنا اليه سابقا وهو نور
محمد جامع للانوار الاربعة الاول نور علي ع لانه روي انه [illegible] صفرا لونه لسهر الليالي
وايضا الكون الاحمر والاخضر يتولدان من الاصفر يعني ان الاحمرار والاخضرار فرعان عارضان للاصفرار و
هو اصل بالنسبة اليهما كما ان علي ع اصل الحجج وكيف لا وهو كان لونه من خشية الله تعالى وحين صلاته اصفر
ابدا كما روي انه حين المناجات كل من راه حسبه انه مات لاجل كون لونه اصفر لاجل خشية الله كالميت

وايضا [illegible]

امير المؤمنين من خواص المؤمنين كون لونه اصفر لفرط خوفه واما انه في عقب العرش لانه روي ان النبي كان يقول
مرارا يا علي انت ظهري وايضا روي ان عليا ع جاء من خلف النبي ص في رجوعه الى مقامه الاصلي اعني العرش
كان في ظهره ص وهو متكئا عليه ع اذ الظاهر عنوان الباطن وايضا كان يقول النبي ص يا علي انت مني بمنزلة
هارون من موسى لكن هارون كان معينا ومقويا ومؤيدا لموسى وكذلك ع بالنبي ص الم تسمع غزوات
علي ع وشجاعته ولا ريب ان كمال القوة وقوة المرء في ظهره وهو موضع القوة والشجاعة وقوله تعالى وجعلنا
بعضكم لبعض ظهيرا وايضا قال علي انا عبد من عبيد محمد ص ولا يخفى ان العبد كان في خلف المولى وعقبه تعظيما
له واما الثاني نور فاطمة ع لان لونها كان ابيضا كما ذكرنا لفاطمة البيضاء وايضا البياض اصل الالوان كما ان المراة
اصل الاولاد ولا تناهيها منهما كما ان البياض قابل لسائر الالوان وتعرض لها وكذا المراة محل للمني قابل
وكونه مصورا بصورة شبح او كريح في بطن الام ولذا قيل السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه و
اما كونه امام العرش لانها ع كانت مراة جمال النبي ص ولذا روي انه ص كلما حدث له حزن او حرف بالهم كان
ناظرا الى وجه الفاطمة ع وايضا حين الطفولية كان جلوسها ع فوق ركبتي النبي ص وايضا اذا خلق كانت
مقابل وجهه ع والثالث نور حسن ع لانه مسموم مخضر لونه ولذا كان ثوبه اخضر حين اتى جبرئيل ع بثوب
جنتي احمر لبطن الظاهر للباطن واما كونه يمين العرش لان جلوسه ع كان في طرف يمين النبي ص والرابع نور حسين ع
لانه كان مخضبا بدمه وحال في طرف يسار النبي ص ولا يخفى ان كل منهم جزء من النبي ص والعلي ظهر والفاطمة صدر
والحسن يده اليمنى او عينه اليمنى والحسين عينه اليسرى ويده او قلبه لان القلب في جانب الايسر والكل هو شخص النبي
وهذا معنى حضرة النجباء والخامس اعني محمد ص هو كل الاربعة لانه شيء اخر منتظم بالاربعة حتى يكونوا
خمسة عدد [illegible] الم تسمع كلام سيد الانام حسين مني وانا من حسين
وقوله خطابا لعلي ع لحمك لحمي جسمك جسمي وقوله اولادنا اكبادنا وقوله الفاطمة بضعة اي قطعة مني وغير
ذلك مما يدل على ان كل واحد منهم كان جزءا منه ص وهو كل تلك الاجزاء ووجوه كثيرة تدل على هذا
المطلب وعلى وجه كون اقسام العرش اربع منها ان العرش هو القلب والفؤاد ولانه اوسع من
الكرسي الذي هو اوسع من الافلاك السبعة كما قال الله تعالى لا يسعني ارضي ولا سمائي ويسعني قلب عبدي المؤمن وهو
بيت الله ومسكنه والكعبة حقيقة هي ذلك وما في الارض عنوان منه واية عنه نعم ما قال العارف [illegible]

كعبه تن شد اينكه ره كم نشود   رو احرام ذكر بنده به بين با ركجا ابت كما ان الكعبة اركان اربعة وكل بيت مبني
على جدار اربع كذا العرش لا بد له من قوائم اربع التي ذكرناها لانهم ع اركان المؤمنين في دعائم الدين كما ذكر
في الزيارة الوارثية للجامع الذي هو احد الاركان الاربعة ومنها ان بناء الاسلام على تسبيحات اربعة
وهي التسابيح الاربع سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا بد لكل واحد منها من مصداق في العرش
الذي هو اول عالم الخلق ومبدأ المطابقة بظاهرها لباطن صورتي درزبر دارد هرچه در بالاستي منها ان القرآن
الذي هو كتاب تدويني يطابق الكتاب التكويني كما ان امهات السور الواجبة اربعة التي هي اركان القرآن
وموضع التعظيم كذلك اركان عالم الكون في نصاب الكتب المنزلة اربعة فقط ومنها ان رؤساء الملائكة الذين
يحولون حول بيت المعمور والمسجد الاقصى الذي في السماء في محاذاة الكعبة والاخرى محاذاة مسجد الحرام
كما قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى اربعة جبرئيل وميكائيل
والزحل ع عزرائيل كذلك الذين حاملون للعرش لا بد ان يكونوا اربع ومنها ان اصول المركبات من الاحكام
واصول الروائح واصول الكيفيات واغذية الابدان اربعة مثل الارض هو النور الاصفر ولذا اتى الشعاع
بو تراب لانه امين ذلك النور الاصفر وصفاه كما انه ع مظهر العجائب المعجزات كذلك الارض مظهر عجائب
النباتات ثم الماء وهو النور الابيض ولذا كان فاطمة الكبرى كأنه بحيث لم يتناهوا اهل المدينة من شدة
بكائه والهواء هو النور الاخضر ولذا كان الحسن ساعد الالهوى مع علي ع كما ذكر في حديث الساط والنار هو
النور الاحمر كما هو المشهد ولذا كان التماع اسم الحسين محرق للقلوب لانه ع كان تاما في محبة الله ولا
انار نار العشق شدا حرقا من النار رفته واما الروائح هو الصبا والشمال والدبور والجنوب والكيفيات
هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واما الطبائع هي الدم وهو النور الاحمر والبلغم هو النور الابيض
والصفراء هو النور الاصفر والسوداء هو النور الاخضر وكذا الفصول اربعة الربيع والخريف والشتاء والصيف
الحاصل من جميع ذكرنا ان اصول الاشياء الزمانية اربعة فلا بد ان تكون اركان العرش ايضا اربعة
اذ الظاهر عنوان الباطن ثم اعلم ان هذا النور الذي نسميه بالعرش اعني الحقيقة المحمدية لها مراتب شتى
فرض شعاع ظل الاول عبارة عن عالم السرمد الذي خلق منه الانبياء والاولياء كما طرحهم لكان هذا العالم
هم السابقون المقربون وهم قوم يا ايها الذين هم في القربين الثاني عبارة عن عالم الدهر الذي خلق المؤمنين الشيعة

من هذا الشعاع

مكتبة الامام امير المؤمنين ع
به كتابخانه آستان قدس رضوی
در تهران
در مشهد

من هذا الشعاع اذ الشيعة مشتق من الشعاع كما لا يخفى وهم فروع هذا النور كما ان الرسل اصوله وهم سكان هذا العالم و
اهل مشرق الشمس اعني الدهر وهو قرن يمين لذي القرنين والثالث عبارة عن عالم الملك والزمان خلق
منه الكفار والاشرار وهم سكان مغرب الشمس المحجوبون في ظلمة الجهل وهو قرن يسار لذي القرنين ولا يخفى
ان العالمين الاولين ابدي اي لا زوال لهما بخلاف هذا العالم اعني الزمان وما فيها بل لها غاية
معلوم كما قال الله تعالى للشيطان انك لمن المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ولا يخفى ان للشيطان عينا واحدا
ينظر بها الى الدنيا واعمى من جهة العين الاخرى ان نظره الى الاخرة ثم اعلم ان كل ما في عالم من الارواح
والنفوس والاجسام والاثار اشباح وعكوس لنظائرها التي كانت في عالم الدهر الذي هو فوق هذا العالم
وكل ما هناك مما ذكر الطف واصفى مما في هذا العالم منظرا اذا دفع صورة انسان من الرياض او الاشجار
في الماء وارتسم فيه كالنقش في المرآة كما ان مرآة الماء اكثف من مرآة الهواء وتصور الظاهر
فيه اخفى في الصورة الظاهرة لطافة الهواء وكثافة الماء وكذلك الزمان وما فيه بالنسبة الى الدهر وما فيه وكذا
ما في الدهر مما ذكر اشباح وعكوس ما في السرمد وكثف منها بنسبة الزمان والدهر فالسرمد اعني العرش كما
هناك الطف واصفى مما في الاخر في الدهر من فاضل وبقية طينة العرش والزمان من فاضل وبقية طينته
الدهر فالكل اثار ما في العرش الذي هو حقيقة محمد واولاده الاطهار ومن مظاهر معاني فقرات في الزيارة
الجامعة التي بيان لما هو جامع لجميع كمالات سلام الله عليهم اعني قوله ع ارواحكم في الارواح ونفوسكم في النفوس
واجسادكم في الاجساد واثاركم في الاثار وقبوركم في القبور وغير ذلك منه ولا يخفى ان ارواحهم كما هي على
والطف من ارواح سائر مراتب كذلك اجسادهم وابدانهم اصفى من ابدان الى بيع لذا لم يكن
ظل لجسم النبي ص كما انه يجب تعظيم اجسادهم حين الحياة كذا بعد المماة اذ لا تغير وزوال لابدانهم الكريمة
واهل الجنان الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فحالهم بعد الموت كحالهم قبل
الموت من غير فرق بينهما بل لا موت لهم اصلا اذ المؤمن لا يموت كما يدل عليه اخبار وروايات
هر كز نميرد انكه دلش زنده شد بعشق   ثبت است بر جريده عالم دوام ما فاذا عرفت ان العرش
كالكعبة حقيقة مركبة من الاركان الاربعة فاعلم ان نظيره في الدهر بيت المعمور وهو مثال العرش كما ان الكعبة
في الارض مثال البيت المعمور والمقربون يطوفون حول العرش والملائكة حول بيت المعمور في السماء واناس من

حول الكعبة في الارض ثم اعلم ان العرش بلسان المفسرين عبارة عن فلك الاعظم والاطلس الذي محيط للافلاك الثمانية
ودائر عليها فان الله غالب على امره والدهر عبارة عن فلك البروج وما تحته من الافلاك السبعة ويطلق عليه
الكرسي في لسان الشرع كقوله تعـ وسع كرسيه السموات والارض والعرش نور محمد ص والكرسي نور علي ع
واثنا عشر بروج انوار الائمة الاثنا عشر اي الكرسي منقسم الى اثنا عشر انوار والكل نور واحد كما قال الله تعـ
وقطعناهم اثنتي عشرة اسباطا وقوله تعـ بعد هذه الآية واوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب
بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا اشارة الى الائمة المعصومين ع لانهم اذا تعادوا بهم الائمة
وتوسلوا بهم في طلب الماء اعطاهم الله الماء وباطنه انهم اذا طلبوا العلم حوال الائمة بعد تقطيعهم اثنا عشرة
اسباطا حتى يعلم كل اناس مشربهم فقوم موسى نور عقلي ونور قلبه الذي هو كعصا الاعمى الى قلوبهم التي كا
الحجارة بل اشد قسوة فزال ظلمة الجهل عن اعين قلوبهم فزاد انوار الائمة التي في فلك البروج ولما
كان العلم مزيلا لنجاسة الجهل وتوثمه فلذا فسر العلم في تفسير الامام ع بالماء الذي هو مطهر ومزيل النجاسة كما
ان الماء مسكن عطش الارض كذلك العلم موجب لتسكين اضطرابات القلب في انفسنا قوله تعـ والسماء ذات
البروج فسرنا بان السماء هو محمد ص وذات علي ع والبروج هي الائمة ثم لا يخفى كما ان البروج في السماء
آيات اصول انوار الائمة كذلك شهور السنة في الارض التي هي اثني عشر علامات فروع انوارهم اذ
كل شهر منسوب الى امام ع وبطون سبع اشد التي هي بطن الكرسي الذي هو نور علي الذي هو ام
الكتاب مطابق لبطون السبع التي كانت للقرآن كانت مندرجة في بطن سبع المثاني الذي هو عبارة
عن علي ع الم تسمع كلام علي ع انا كتاب الله وهي اعني القرآن مطابق الكتاب التكويني كلاهما
آيات نور علي ع الذي هو كتاب الله الناطق لان القرآن امثلة ما في عالم الكون كما تنطق بالعقل
اي اشباح الانوار الكونية التي هي مرتسمة في مرآة قلبه ع عبارة عن القرآن والكلمات الخارجة عن
فمه ع هي اشباح ما في قلبه ع والنقوش المرتسمة في القرطاس هي اشباح تلك الكلمات وما رقم في القرطاس
هو اشباح الاشباح اي عكوس العكوس عكوس فالقرآن حقيقة هو ما في لوح صدره ع لانه اللوح
المحفوظ الجامع لالواح نفوس الائمة ع ويدل على ذلك قوله وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة و
تفصيلا لكل شيء والحاصل ان كل ما في الكرسي في البروج وساير الافلاك السبعة من الصور العلمية

والانوار المصورة

والانوار المصورة فهو اشباحها موجودة مرتسمة في لوح نفس علي ع لانه جامع للثقلين كتاب الله وآخر كما ان
حقيقة موجودة محيطة على كل صور الكتاب التكويني الدهري كذلك مرآت قلبه محيط على جميع اشباح تلك الصور وهو
معنى الولاية المطلقة والعامة ومعنى الامانة في قوله تعـ انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان
في قوله تعـ وحملها الانسان الحقيقة والجنس اي الانسان الكامل وهو علي ع وهو حامل لتلك الامانة التي
لم تسعها السموات والارض لان قلبه ع اوسع من السموات كما قال تعـ وسع كرسيه السموات وقوله تعـ ووسع رحمته
كل شيء وما ذكرنا من مراتب الثلث للقرآن من المعاني المعقولة والالفاظ المسموعة والنقوش المرتسمة
مطابق لمراتب الثلث لكتاب التكويني السرمد والدهر والزمان وقوله تعـ ما فرطنا في الكتاب من شيء
اشارة الى قلبه ع الذي هو الكرسي ومظهر انوار المصورة التي فيه العرشية وقوله تعـ ولا مبدل
لكلمات الله اشارة الى الالفاظ التي هي اشباح الاسماء الحسنى التي مرتسمة في لوح محفوظ اعني الذي
الذي لا مبدل لكلماته كما قال تعـ ولن تجد لسنة الله تبديلا وهي حقائق الائمة ع كما قال الامام ع نحن كلمات
التامات يعني ان كلماتهم السمعية مطابقة لكلماتهم الكونية وقوله تعـ وكذلك نفصل الآيات اشارة الى احكامهم
الزمانية المفصلة وان كانت في الحقيقة كلهم نور واحد منبسطا وكذا قوله تعـ يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب اشارة الى عالم الزمان الذي هو لوح محو واثبات وام الكتاب عبارة عن قلبه ع هو عالم الدهر
الذي هو لوح محفوظ وكذا قوله تعـ وعنده مفاتح الغيب اشارة الى ولادتهم هو مفتاح للمشكلات المراد من
العلم في قوله تعـ وسع ربي كل شيء علما هو الكرسي هو قلبه ع وقوله تعـ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم اشارة الى
علي ع لانه منبع حجج الله تعـ وقوله تعـ وهذا كتاب انزلناه مبارك اشارة الى علي ع وقوله تعـ قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس اشارة الى ان نور قلب علي كان مشهودا له الذي هو
سبب هدايته موسى ع وعصاه التي فاذا هي بيضاء للناظرين الذي تجلى للجبل فخر موسى صعقا والذي هو كتاب
مبين مبين للاسرار في العليين ولكن الناس لم يعرفوا جلالة قدره وعظم شأنه ويحسبون ان القرآن رقم في
القرطاس ويزعمون ان الكتاب الذي فيه العلوم كلها هو النقوش التي ارتسمت في اللوح والقرطاس كما روي
ان خبيث معوية بحيلة امر عاص بنصب القرآن على رؤوس الرماح فاذا رأوا اتباع علي ع ذلك تركوا الحرب رغمهم
ان القرآن هو ما في القرطاس مع ان علي ع قال انا اسم الكتاب الناطق لم يسمعوا كلامه ع والحاصل ان الكتاب الحقيقي

قوله تعـ سنريهم آياتنا في الآفاق [illegible]
اما [illegible] وكذا

عبارة عن العلوم التي كانت حاصلة في قرطاس قلبه عليه السلام لا ما رقم في الالواح القرطاسية التي هي جماد محض وهو ليس
بقرآن بانه محسوس يهدي الجهال بل القرآن ما في قلبه عليه السلام الذي لا يمسه احد من خلق كما يشهد به ذلك قوله تعالى ولو
انزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بايديهم وسر ذلك ان النقوش عكوس الالفاظ وهي عكوس المعاني التي كانت مرتسمة
في لوح قلبه عليه السلام واولاده الطاهرين فان شئنا فالصور العلمية المنتقشة في الكرسي التي هي ذات الروح وذات عليه السلام
فالقرآن هو تلك المعاني حقيقة والالفاظ والقرطاس المنقوش وان كان يطلق عليهما القرآن ايضا وانه كلام الله لكن
هذا الاطلاق من جهة انهما اشباح القرآن لا نفس القرآن وبالجملة له مراتب ثلث كل منها قرآن حقيقة في نفسه ولذا
لا يجوز مس كتابة القرآن الا بالطهارة لكن في مرتبة التعقل القرآن هو المعنى والمعلوم هو هذه المعاني التي هي قرآن
حقيقة وفي مرتبة التكلم القرآن هو الالفاظ والمعلوم هو هذه المعاني وفي مرتبة الكتابة القرآن هو النقوش والـ
المعلوم هو هذه الالفاظ والمعاني وحقيقة هذه المراتب الجميع عند الائمة وهم مواضع التنزيل ثم غيروها وبدلوه وحرفوه
اهل البدع كما قال الله سبحانه يحرفون الكلم من بعد مواضعه كما روي ان قوله ثم كان اولا وعلي لكل قوم هاد
فحذفوا لفظ علي وكذا قوله تعالى انك لعلي صراط مستقيم اي لعلي صراط مستقيم فقرؤوا بالتخفيف بانه حرف جر والحق
ان في اكثر مواضع القرآن اسم علي كما في قوله تعالى انه لدينا لعلي حكيم والناس غفلوا عن ذلك فزعموا انه حرف جر
لا اسم والقا قوله تعالى وتمت كلمة ربك صدقا اشارة الى علي لانه الكلمة التامة كما دل عليه قوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ايضا فسر الذكر في قوله تعالى ومن اعرض عن ذكري بولاية علي عليه السلام وكذا قوله تعالى حكاية
عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك اي ما في علي وكذا فسر الصراط في قوله اهدنا الصراط المستقيم بولاية علي عليه السلام
وبالجملة كل ما في القرآن من آيات الرحمة في شأن من احب عليا عليه السلام واقر بولايته وجميع آيات العذاب في شأن
من ابغض عليا وانكر ولايته عليه السلام وسر ذلك ان الفاتحة خرج سبع المثاني مشتملة لكل ما في القرآن ستة منها آيات
رحمة وهي قوله تعالى الحمد لله رب العالمين الى قوله انعمت عليهم وكل ذلك في شأن شيعة علي طبقا
للافلاك الستة التي هي بابين الجنة والفردوس ومقامات شيعة علي ومحبيه وواحد منها انه عذاب في شأن
المبغضين لعلي عليه السلام وهم مغضوب عليهم وهم الضالون وهو مطابق لفلك واحد اعني فلك القمر لانه مرتع [illegible]
من اهل الدنيا الذين لهم الشهوات في الاموال والاولاد ولا حجة عليه السلام بخلاف ملائكة السماوات الستة ولكانها
فانهم ابدا مشغولون في حوزة القدس مع النبيين والاوصياء ثم اعلم ان عالم الهيولى اعني العرش هو [illegible]

اعني الجوهر المطلق وهو قائم بنفسه متحصل بذاته والعقل الكلي والوجود لها عبارة عن ذلك له صورة
كلية وهو الجسم المطلق وهو العقل الكلي وايضا النفس الكلي والمهية الكلية والمثل الكلي والامكان الفعال
والكلي وغيرها من الاصطلاحات المقصود من كلها هو هذه الصورة الكلية وهي مع الجوهر المطلق متطابقان
بحيث لا يحمل الا وجودها ووجوده متحصلا به ولا وجود لها الا وهو متعلق بالمهية والحاصل ان كل ممكن
زوج تركيبي من جهتين جهة تعلقية هي اثر الفاعل اعني الفعل وجهة تقيدية هي اثر المفعول اعني الانفعال
وكلاهما متضايفان متكافئان في الرتبة الا ان احدهما قوة محضة اعني الجوهر المطلق والاخر فعلية وهذه
القوة اعني الصورة الجسمية الكلية ما تقول به ملا صدرا واتباعه ولا يخفى ان المخالفة في هذا المقام بينهم و
بيننا من وجوه فلا تتوهمن ان النزاع لفظي لان الحكماء الخلاف في الموضع لا الحكم الاول انهم يقولون ان
الجوهر المطلق اعني جنس الاجناس هو في مراتب نزلات الوجود وادناها بمعنى انه وجود ضعيف بحيث
يعبر عنه بالقوة ولا كمال له من كمالات الوجود الا انه مادة الاشياء الموجودة وفوقها قائمة بها فعليته
له في مرتبة ذاته اذ هو محض قوة ونحن نقول ان الجوهر هو اول مراتب الوجود اعني المشية وهو فعلية محضة قائمة
بنفسها كما قال الامام خلق الله الاشياء بالمشية والمشية بنفسها الا ان فعليته شيء آخر وبعبارة اخرى هم
يقولون ان الوجود الذي هو صادر اول هو غير الجوهر وهو منزه عن الاجسام غير متقارن لها وله مراتب
الاول النفس الرحمن الذي هو [illegible] الحقيقة وغيرها المنبسط لا حد له ولا نهاية له وهو اثر الذات
لازم الذات كالشعاع للشمس ثم العقول العشرة ترتبها فوق بعض هي مراتب تعينات ذلك النور المنبسط
كل واحد منها ممتاز عن الاخر بالذات في التفاوت بالشدة والضعف كل منها بسيط لا يحتاج الى الغير ذاتا ولا
فعلا وهو معنى العقل بل كل الكلمات فعلية لها لا تكون متكملة بالحدود [illegible] من جهة [illegible] النقص هي
الماهيات التي ليست مجعولة بالاصالة بل بالتبع لها بما [illegible] ثم النفوس العشرة تحت كل واحد
منها اثر وفعل ومعلول لواحد من العقول سلسلتهم طولية وسلسلة النفوس عرضية كل منها مستغن ذاتا
عن الغير محتاج فعلا الى جسم فلكي بمعنى ان كلا منها متعلق بجسم فلك فعلا وخارج عنه ذاتا وهذا معنى
النفس وبهذا اعتبار غير العقل ثم الاجسام الفلكية مركبة من مادة وهو الجوهر المطلق والهيولى الاولى ومن صورة
كلية جسمية نطقية والحاصل ان الوجود عندهم واحد بالذات متكثر بالعرض بالشدة والضعف بمعنى انه منبسط الذات ممتد

والشديد والضعيف مراتب نثيرلانه بالاصالة ولكن جهة التعدد والتميز عرضية وينقسم الوجود عندهم نوعا الى العقل
والنفس والصورة والهيولى علاها العقل الاول واسفلها الهيولى فنحن نقول ان العقل الاول والنفس الرحمانى
هو هذا الجوهر المطلق الذي هو محل العوارض الجسمية عندنا مبدأ الاشياء الوجودية واول قوس النزول وعندهم
اخر مراتب الوجود واقصى قوس النزول واول قوس الصعود والترقي والوجه الثاني انهم يقولون ان الوجود
مراتب وتعدد التعقل الذات لا انبساط ونحن نقول ان الجوهر الذي هو الوجود قائم بالذات لكن لا
مراتب له في حد ذاته ولا بالعرض اذ لا حد له بل المراتب للماهية الكلية اعني النفس الكل والعقل وهذا الذات
وبالعرض فالترتب والنزول والصعود بالشدة والضعف كل ذلك للصورة الكلية التي هي نفس الكل لا للجوهر
الذي هو عقل الكل ومادة النفوس المتعددة وبالجملة الترتب النزولي هو حد في رتبة التحدد واعني
النفس لا في مرتبة ما لا حد له اعني العقل فتم والثالث ان النفس والعقل عندهم غير الصورة والمادة
وعندنا العقل عبارة عن مادة الاشياء اعني الهيئة والنفس هو عبارة عن صورتها الكلية عندهم ترتب
بين العقل والنفس بالعلية والمعلولية وعندنا متضايفان وعندهم المادة عبارة عن القوة المتحققة
بالغير اعني الفعل وعندنا هو محض الذات وفعلية محضة اعني الوجود ومثل ما يقال ان الخشب مادة السرير
والباب والمنبر وعندنا الصورة ما يحصل الذات اي فعلية محضة وعندنا عبارة عما يوجب تحدد
المادة وظهورها بشكل خاص كهيئة السرير وصورة الباب وشكل المنبر ولما كان المادة والصورة
عندهم بالعكس عندنا اي ما هو صورة عندهم اي الفعل هو مادة عندنا فعندنا وما هو مادة عندهم اي
الانفعال والاثر هو صورة عندنا بعينها وهذا هو سر في تسميتهم القوة بالاب والمادة التي نسميها بالام
ونحن بالعكس اذ المحمل الذي هو الاب عندنا هو المادة وعندهم هو الصورة فتم والرابع ان الجوهر عندهم
متجدد بالذات ومتحرك بالاصالة كما هو من مخترعات الصدر الذي هو معنى الجمع قواعده كما مر تفاصيلها
وعندنا لا تجدد فيه بل هو بحالة واحدة بل لا يطلق عليه اسم المتحرك والساكن اذ الحركة والسكون في مرتبة
الصورة والمتناهي لا في المشية التي هي المادة والجوهر وبالجملة ان الترتب والانبساط ناش من الصورة
والماهية كذا التجدد والتحرك من الماهية والتحقيق في هذا المقام ان الجوهر والمشية اعني الوجود هو ذات
الاشياء هو بسيط واحد لانه فعل الواحد البسيط الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما هو عندنا وذلك المحقق الالهي

[illegible]

ولا يتصور فيه جهة من جهة في مرتبة ذاته اذ لا حد لها في اصلا بل الحد بالصورة فلو كان له تجدد وتغير لذات
تجدد الامثال بمعنى ان يكون شيئا واحدا سيالا معقول التجدد اما خارج عن مرتبة ذات هذا المتحرك
ثابت في مرتبة الثانية اعني الاعراض فهو باطل لتعينه من ان الحركة ليست جوهرية بل عرضية واما داخل
في ذاته بمعنى ان ذات المتحرك متجدد فيلزم التركيب في فعل الواحد البسيط بالذات فهو مناف
لذلك القول المبرهن عندنا اعني الواحد لا يصدر مع ان هذا موجب متجدد بدء الاحد للذات بالذات
بل الحد في رتبة الصفات بحسب اختلافها وتعددها والذات واحد لا اختلاف فيه وبالجملة لا تصور التجدد
والحركة الذاتية مع وحدة الذات وكون المتحرك واحدا فتدبر على انا قد بينا سابقا ان كل لا فعال فعلية في
مرتبة قبل الانفعال الذاتية لذا الذات فاعل والحركة انفعال فهو مسبوق بالمشية التي هي الفعل ومفعول ولا ريب
ان المفعول غير الفعل متاخر عنه وايضا لو كان الجوهر متحركا بالذات لابد ان يكون ساكنا بالذات ايضا لانهما
متضادان متكافئان في المرتبة فيلزم التخلف اي رفعهما او اجتماع الضدين وايضا يلزم ان لا يكون الذاتي
ذاتيا اذ الذاتي لا يتخلف ولا يتبدل فان قلت ان الذات لا يتخلف عما هو ذاتي له والتجدد ذاتي له لا يتخلف
عن التجدد بل انما متحرك قلت هذا اذا كان التخلف والتجدد في فرد ونوع واحد اعني الحركة واما ما قلنا
من ان كل شيء لابد له من ضد متكافئ في هذه المرتبة فلابد له من التخلف عما هو ذاتي له اعني الحركة وتبدله من الحركة
الى السكون الذي هو نوع اخر فيلزم المحذور نعم يمكن القول بان كل واحد من الحركة والسكون في انتهاء فهو مستلزم
لمحذور اخر اعني اجتماع الضدين وتعدد الذات وكلاهما باطل وايضا هو يستلزم تجدد في الذات الالهية
كان الفعل في الذات الالهية تعالى فلا حركة ولا سيلان له بل لا عرضية التي هي تحولات تدريجية وكان
غيره بمعنى ان يكون فانيا موجبا اي معدا لوجود جزء لاحق غيره وهكذا فهو مستلزم للانقلابات التي
عليه وذاتيا له الى غير نهاية ويستلزم ايضا انعدام الموجود وايجاد المعدوم وكلاهما محال هذا اذا كان
بالمرة واما لو قيل ان المادة في الهيولى والمتجدد هو الصورة فلا يلزم الانقلاب بل من قبيل الاستحالة
فلا محذور فيها فنقول ان الهيولى ثابتة مع الصورة الثانية الحادثة يعني الهيولى الاولى وغيره فعلى الاول
فهو مع كونه محالا اذ القوة لا تجتمع مع الفعلية لانها قوة الفعلية الثانية اذا حصلت لا تبقى قوة ويلزم
اجتماع النقيضين فاختلف اذن المتحرك الجوهر الذي هو الهيولى بل هو فوق المتحرك شيء اخر هو الصورة وعلى الثاني

اما ان يكون الصورة الثانية الفائضة غير الصورة الاولى اما لانعدام الاول بعود المنعدم وهو باطل اعني انعدام القوة و
الصورة الثابتة معا وحدوث قوة اخرى مع صورة اخرى فيلزم الانقلاب بعد ما ثانيا بمعنى ان يكون العالي
او الاشرف اعني الصورة اللاحقة عين الاول والاضعف اعني الصورة الثابتة بنحو الاشرف وهو عين هذا بنحو الاضعف
بمعنى ان يكون ذلك من قبيل اشتداد شيء ضعيف بالتدريج بان يكون كل لاحق كالاتمام والتام لما قبل
اشتداد وحمرة التفاح تدريجا ولا ريب ان الاحمر شيء واحد بسيط متجدد كذا الهيولى والصور الاولى
من غير تفاوت الا متجددة العرض البسيط دون الجوهر فنقول سلمنا ذلك لكن هذا التجدد عرضي لا جوهري
وتحقيق ذلك يحتاج الى تحقيق معنى الجوهر والعرض حتى يظهر ان التجدد في ذات الجوهر ام في العرض علم ان الجوهر
عندهم عبارة عما هو عبارة موجود لا في الموضوع بمعنى ان يكون متقوما بنفسه لا يحتاج الى المحل في تحصله
بحيث لولا الموضوع لا يتحصل في نفسه كالعرض وهو عبارة عما هو موجود في الموضوع ولنفصل الكلام ان الواسطة
عندهم على ثلثة اقسام الاول هو الواسطة في الثبوت هو كان ذو الواسطة متصلا بها بمعنى انه متحصل بالذات
والاصلاح الثبوت والوجود هو الواسطة بالاصالة ولكن هو موجود بسببها بحيث لولا الواسطة لم يكن
ذي الواسطة متحصلا اصلا من تقرره وتحصله بتبعية الواسطة كالصورة والهيولى فان الصورة واسطة بثبوت الهيولى
وتحصله لانه قوة الشيء وامكانه ولا فعلية له ولا ثبوت الا بواسطة الصورة التي هي محصلة بالاصالة والثاني
الواسطة في العروض هذا العكس الاول بان يكون الواسطة تبعا لذي الواسطة اصلا في الوجود والثبوت بمعنى
ان هي الواسطة متحصل وموجود في نفسه لذاته ولكن يحتاج الى الواسطة في عروض كمال ثانوي له والواسطة ليس
لها تحصل وثبوت في نفسها الا ان تحصل الواسطة وثبوتها في نفسها عين ثبوتها للغير وتبعيتها للجوهر والعرض
فان الجوهر الذي هو مركب من الصورة والهيولى متحصل في نفسه ثابت في حد ذاته ولا يحتاج الى شيء في الثبوت بل يحتاج
في حصول كمال زايد له وعروض وصف ثانوي له الى الغير وهو الاعراض لانها وسائط عروض كمالات ثانوية
له والعرض الذي هو الواسطة لا تحصل لضعف وجوده الا عارضا لموضوع وهو الجوهر بمعنى ان وجوده في نفسه
عين وجوده للغير فلذا فرقوا بين المحل اعني الهيولى والحال اعني الصورة التي محصلة للمحل وواسطة ثبوته وبين
الموضوع اعني الجسم والجوهر الذي هو مركب من الصورة والهيولى متحصل بالذات في حد نفسه والوصف
الذي هو حال للموضوع كمال ثانوي له اذ الجسم والجوهر في مرتبة ذاته فاقد لكمال الاعراض غني عنه في تحصله انما يحتاج

اليه من جهة اخرى عرضية والثالث هو الواسطة للاثبات اي للعلم وهي البراهين العقلية الموصلة بواسطة العلم
بها الى العلم بالنتيجة فاذا تحقق ما ذكرنا ان الجوهر عندهم مركب من الصورة والهيولى اعني الجسم الذي لا يحتاج الى
موضوع في العروض كالعرض ولا الى المحل في التحصل كالصورة ولا الى حامل في الثبوت كالهيولى والعرض يحتاج
الى الموضوع لا في الثبوت كاحتياج الهيولى الى الصورة بل العرض فعلية لكنها ضعيفة وناقصة بحيث لا يتقرر ولا
يتشخص في الخارج الا تبعا للموضوع لانه شيء عارض له بل حقيقته نفس العروض والربط واما الجوهر عندنا فهو
ليس مركبا من القوة والفعل بل هو نفس الفعل اعني المشية الذي متقوم في نفسه ومتحصل بالذات لا يحتاج
الى حامل في الثبوت كالهيولى ولا الى محل كالصورة ولا الى موضوع في العروض كالعرض بل هو موجود بنفسه من غير
احتياج الى واسطة تقيد به واما العرض عندنا فهو ما تشخص الوجود اي بوجه ظهوره للصورة محدودة
متمايزة عن الغير مثل هيئة السرير وصورة الباب بحيث مثل شكل الالف والدال وساير الحروف للمداد وهو
عندنا ستة لا تسعة هي الكم والكيف والزمان والمكان والجهة والرتبة واما الوضع والاضافة والملك فهي امور
اعتبارية وانتزاعية محضة لا مصداق لها في الخارج واما الفعل فهو جوهر قائم في نفسه عندنا اعني المشية والوجود
وهو ليس بعرض واما الانفعال فهو عبارة عن الماهية والمشية واللوح الذي يكتب فيه هو الموجودات هو محل
وموضوع لتلك الاعراض الستة فالعرض عندنا ليس حالا وعارضا للجوهر الذي هو الموضوع عندهم بل للصورة الجسمية
الكلية اعني انفعال ذلك الفعل وهي جزء الجوهر وتبعه عندهم وغيره عندنا بمعنى ان الصورة الجسمية التي هي جزء
الكل للجوهر ومحصل له ليست عندنا لا جوهرا ولا جزء جوهر ولا عرضا بل هي واسطة بين الجوهر والعرض عندنا وان
كان الماهية اعني تلك الواسطة موجودة بالوجود متحصلة به ومحتاجة الى الواسطة في التحصل لكنها ليست كالهيولى بل
لها فعلية وثبوت في نفسها فلا يكون جزءا كالهيولى بل هي الجوهر اعني الوجود والصورة الجسمية اعني الماهية
متضايفان في الرتبة ولا فرق في تبعية منهما كالمتضايفين فهي ليست بجوهر لان الجوهر كان متحصلا بالاصالة
من غير واسطة تقيد به وان كان له واسطة تعليلية فهي تحتاج الى الواسطة تقيد به اعني الوجود ولكن لا ترتب
بينهما بالفعلية فهي تحتاج الى الواسطة تقيد به اعني الوجود ولكن لا ترتب بينهما بالفعلية والتحقق كما زعمهم و
ايضا الجوهر عندنا هو ما كان فعلا محصلا وموجدا للاشياء بمعنى ان يكون مادة الاشياء وهي محل وقابل
الانفعال لا فعل واما انه ليس بعرض فان العرض يحتاج الى المحل في حد نفسه وهو ليس يحتاج الى موضوع بل هو محل الاعراض

فظهر اثرهما وانبسط بين الجوهر والعرض وتوضيح ما ذكرنا ان الوجود والمشية بمنزلة المداد الذي مادة الاشياء والمهية والصور
الجسمية والمثال بمنزلة القرطاس واللوح الذي هو قابل لصور الموجودات وظروف الاعراض الستة المذكورة بمنزلة اشكال
الحروف فان محمد ص للمداد وحاملة في القرطاس والكاتب هو مثال الذات والقلم هو يد الله اي يد ذلك المثال
وهو صورة محمد صلى الله عليه وآله واما بيان مراتب المشية التي هي اربع الاول النقطة والثاني النفس الرحماني والثالث السحاب بقوله تعالى
ومن يرسل الرياح اي نفس الرحمان بشرى بين يدي رحمته اي النقطة لانها مبدأ الرياح ثم السحاب المزجى الذي
ذكر في الآية عبارة عن مقطعات تلك الرياح مثل تقطيع النفس الخارج من جوف المرء الى حروف مقطعة والمرتبة
الرابعة هي السحاب الثقال او المراكم الذي ذكر في الآية بمنزلة الكلمات المركبات وفي قوله تعالى وانزلنا من الماء
اشارة الى سوق تلك السحاب واجرائها الى ارض الجرز الموات اعني ارض القابليات والماء اثر الوجود وكما يدل عليه
قوله تعالى وكان عرشه على الماء اي قوته بمنزلة دلالة الالفاظ التي هي اثر توجيه المركبات الى المعاني المخصوصة المناسبة
المناسبة لها فوجود الاشياء وحياتها حقيقة هو اثر المشية التي هي الوجود المطلق ولذا قال تعالى وجعلنا من الماء
كل شيء حي اي الماء الذي هو قطرات السحاب الثقال فلذا قسمنا الوجود سابقا الى قسمين مدي ومادي
مراتب اربع التي عيّنا ثم انها هي مواد الوجود بمعنى الشيء الذي هو حاصل منه ونتيجة كالدلالة للدال وكهيئة
السرير التي هي مركبة من الوجود والمهية والاعراض الستة ولعارة وجري المشية مع مراتبها الاربع مداد القرآن
التكويني ونقوشه المكتوبة من المقطعات في المركبات والمثال الكل اعني الماهية الكلية قرطاس ولوح ذلك
القرآن وتدوين ذلك القرآن نه مدة النطفة التي استقرت في بطن فاطمة عليها السلام وهي الليلة القدر في قوله
تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وصور اجسام الائمة واولادهم كلمات القرآن وهم الآيات والكلمات كما اشار
اليهما بقوله وفصلنا الآيات وقوله لا مبدل لكلمات الله ونعلم المراد من النور في قوله تعالى الله نور السموات
والارض هو نور محمد ص هو العرش والكرسي الذي هو حامل العرش ومواقع نجوم البروج هو فلك علي ع والنجوم
في قوله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات هم انوار الائمة ع ثم اعلم ان المشية التي هي
مادة الاشياء سرمدية لا نهاية لها ولا تغير ولا تزول بفناء الاشياء الموجودة بها والى ذلك اشار
بقوله سبحانه لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي وقوله كل شيء هالك الا وجهه
ولا يخفى انه فياض ابدي ازلي دائمي لا انقطاع لفيضه وعطائه وهو قبل ايجاد كل شيء وباق بعد فناء كل شيء

وهو قبل الفعل وبعد البعد

وهو قبل القبل وبعد البعد اذ القبلية والبعدية مخلوقتان لنفسه فهو قبلهما لتقدم العلة على المعلول فبعد تحقيق
معنى الجوهر والعرض قد ظهر ان التجدد والتغير والحركة في الصورة الجسمية التي هي لبث الجوهر سبب تجدد اعراضها
بمعنى ان المتجدد والمتحرك هو محل الاعراض اعني الصورة الجسمية اذ تغير الحال وتجدده يوجب تغير المحل لا ان
المتحرك هو الصورة الجسمية التي هي جزء الجوهر عندهم وعند ما غير الجوهر وهي محل العوارض في الاختلاف لا الجوهر
بل المتحرك حقيقة هو نفس الاعراض من الكم والكيف واشباههما بالشدة والضعف بحسب اللطافة والكثافة لكون بعضها
فوق بعض مثلا عالم السرمد فوق الدهر فكل ما هناك من الاعراض الطف منها ههنا والدهر فوق الزمان
فكل ما هناك الطف مما هنا ولذا كل يوم من الدهر الطف اي الف سنة مما تعدون من الزمان فان
قلت ان الاعراض مشخصة وهي تابعة للمحل وموجودة فيه وبها امتياز الاشياء بعضها عن بعض والمادة
واحدة للكل وكذا المحل فالتفاوت والتمييز انما هو بالاعراض التي هي مشخصة للاشياء فهي ان كانت نسبتها الى
الكل بالسوية من غير خصوصية ومناسبة لبعضها دون البعض فعروض هذا الاعراض لبعض طائفة منها وحلولها في هذا
المحل دون ذلك لانه ترجيح بلا مرجح وهو يستلزم الترجيح بلا مرجح مثلا عروض الحمرة للحجر والسواد للحجر الآخر والبياض
للاخر هذا اذا كان المحل من نوع واحد وكذا اذا كان من نوعين او انواع اذا كان العرض بالنسبة الى الكل
على السوية فلا وجه لعروض الحمرة والخضرة مثلا لهذا المحل دون ذاك فلابد من مناسبة وخصوصية بين الحال
والمحل حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح فهذه المناسبة اما من جهة الحال او المحل او كليهما ومن الخارج كما اذا اتفق
فعلى الاول او الثاني اما ان يكون نوع واحد مناسبا لنوع واحد فقط او لنوعين او الانواع وعلى الكل المناسبة
اما ذاتية او عرضية وعلى كليهما المناسبة اما ذاتية او عرضية وعلى كليهما المناسبة اما شخصية جزئية او نوعية كلية والكل
باطل اما من جهة الحال اعني العرض فلان نوع واحد منه لو كان مناسبا لنوع محل فلا يجوز عروضه لنوع آخر اذ
المراد من المناسبة هو الخصوصية في الخصوصية فلا مناسبة فيلزم التخلف مع انه ربما كان المحلان مثلا متقابلين
متقابلان كالحركة والسكون اللذين يعرض لهما السرعة والبطؤ فلا يجوز كون شيء احد منهما مناسبا للآخر لتضاد
هذا اذا كان ذاتية واما اذا كان المناسبة عرضية بان يكون مناسبا للمتقابلين من جهتين فلا يلزم المحذور الا
ان هذا يرجع الى الشق الرابع هو كون المناسبة من الخارج وايضا نحن نشاهد بالعيان من الاعيان ان كل نوع
من الاعراض يعرض لنوعين متعاندين بل للانواع متغايرة فهذا الكشف عن عدم المناسبة على الاعراض

منشخصة بالمحل وقبل عروض ذلك المحل لا متشخص حتى تناسب ولعدم العروض لا يجدي نفعا إذ مناسبة لا بد أن تكون
متقدمة سابقة على العروض وبالجملة عروضها يتوقف على تميز المحل وتشخصه قبل العروض وتميزه يتوقف على عروضها
فيلزم الدور وأما من جهة المحل فلأن نظرنا قلنا في الحال جهة أيضا من كون المحل أيضا معروضا للنوعين
من الحال والعرض بل لضدين منه كالسواد والبياض مع أنه خلاف البيان وأنه مستلزم للدور لأن المناسبة
فرع التشخص بعرض خاص والعروض فرع المناسبة فتم وأما من جهة كليهما فلكذا الجري جميع ما ذكرنا من الإيرادات
إذ هذا يقتضي عدم انفكاك أحدهما عن الآخر بأن لا يكون العرض موجودا في موضوع آخر وكذا الموضوع محلا
لعرض آخر مع أن كليهما ينفك عن الآخر كما هو المشاهد في الأعراض وموضوعاتها وأما من جهة
الخارج فلأن هذا أيضا يقتضي الترجيح بلا مرجح وهو باطل وذلك إذ لا يجوز أن يختار الفاعل عروض ذلك
دون الآخر من غير مرجح لهذا المحل دون الآخر والإرادة لا تكون مرجحة بل لا بد من مرجح داخلي كما زعمن
في محله هذا كله إذا كان المناسبة نوعية وأما لو كانت شخصية بأن يكون كل واحد من أفراد نوع واحد
مناسبا لمحل غير المحل الذي يناسبه ذلك الفرد الآخر وحال غير حال آخر فلا يلزم تخلف من عروض
عرض لمحلين متغايرين ومن معروضية محل لحالين متضادين لأن المناسبة للتشخص مع التشخص لا النوع
مع النوع ولا يخفى أن هذا الشخص من نوع واحد غير فرد آخر من هذا النوع فلا يلزم مناسبة شيء واحد
لمتناقضين أو عموم الاختصاص ثمة لكن المحذور الآخر أعني الدور باق بحاله فإذا عرفت هذا كله
فاعلم أنه لا بد من المصير إلى أن المحل والموضوع مركب من شيئين أحدهما الصورة التي هي محصلة بالذات
والثاني الهيولى الذي هو قوة الأشياء محصل بالصورة ليكون الجسم مستعدا بالهيولى إلى كمالات
ثانوية حاصلة من الأعراض وهو المرجح لعروض بعض من الأعراض دون بعض لأن كل صورة من صور الأجسام
مع مادة خاصة تستعد وتناسب لطائفة خاصة من الأعراض ولهذا اختلف الأجسام كما كيفا زمانا مكانا
لاختلاف استعداداتها وتفاوت قابلياتها فلا مناص عن القول بوجود الهيولى في الجسم لتصحيح
اختلاف عوارض بعضها عن البعض فلا وجه لإنكار الهيولى والمادة بمعنى القوة والاستعداد ولما كان
منشأ اختلاف الأعراض وتجددها بالشدة والضعف هو الجوهر الذي هو موضوع الأعراض فلذا قيل
الحركة جوهرية إذ لا بد من انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات وهذا هو سر اختراع ملا صدرا الحركة

جوهرية

جوهرية ومفتقرة إلى التجدد الذاتي إذ الذاتي لا يعلل وأما لو كان الحركة عرضية فلا بد لها من علة ذاتية وإلا
فينتقل الكلام إلى ذلك المقتضي فهو أيضا إما عرضي فيحتاج إلى مقتضي آخر وهكذا فيتسلسل إلا أن ينتهي إلى
ما بالذات والحاصل أنه لا بد من القول بأن الجسم أعني الجوهر مركب من الصورة والهيولى حتى يصح
اختلاف العوارض واختصاص بعضها ببعض دون الآخر من الأجسام وكذا لا بد من القول بالتجدد
الذاتي والحركة الجوهرية حتى يصح ربط الحادث المتجدد المتغير بالقديم الذي لا تغير له وإلا
يلزم التسلسل الذي هو مح وغير ذلك من المسائل المبنية على الحركة الجوهرية وهذا غاية تقرير
السؤال في هذا المقام وتوجيهه من جانب الخصم العلام قلت الجواب عنه بوجوه الأول باختيار
الشق الأول والثاني وما ذكرت من أنه لا يجوز مناسبة شيء واحد لشيئين إنما هو في الواحد الشخصي وأما الواحد
النوعي فلا إذ من جهة حصة منه يناسب هذا ومن جهة حصة أخرى يناسب ذاك والجهة داخلة تقييدية
لا شرطية حتى يرجع إلى الشق الرابع وأما الدور فالجواب عنه أن هذا إذا كان توقف كل واحد
منهما على الآخر من جهة واحدة وفيما نحن فيه ليس كذلك لأن توقف المحل على الحال من جهة كمال
ثانوي عرضي له لا من أصل تحصله بالذات بل الموضوع في ذاته متحصل وإنما يحتاج إلى العرض لأجل
استكمال نفسه وتوقف الحال على المحل من جهة تشخصه بالذات في حد نفسه لا من جهة تشخصه ثانيا سلمنا
أن التوقف من جهة تشخصه لعرض لكن الدور إذا كان الموقوف عليه تشخصه بذلك العرض الحال
وأما لو كان بعرض آخر فلا دور نعم يلزم المحذور ههنا إذ لم يكن معروضا لعرض آخر أيضا بل كان في حد وحدته
والجواب عنه بما سبق آنفا والثاني أنا نختار الشق الثالث ونقول كل واحد مناسب للآخر لكنهما متصفان
بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما حتى يلزم الدور بل تشخص المحل بالذات للحال وكذا العكس لكن لا بأن يترتب
ينتظر ما قلنا بين الوجود والماهية والثالث باختيار الشق الرابع وما ذكرت من الترجيح بلا مرجح فيها
إذا لم يكن التقدم والتأخر عنهما وإلا فلا ترجيح إذ كل فرد من أفراد المحل مقتضي بالذات لفرد من
أفراد العرض الحال مثلا فرد من الحجر من حيث التشخص يقتضي فردا من السواد وفرد آخر منه يناسب
فردا من البياض بالذات فلا يحتاج إلى مناسبة عرضية ولا ترجيح بلا مرجح بل هوية كل منهما مناسبة
لهوية الآخر وكذا هوية فرد آخر من هذا النوع مناسبة لفرد من أفراد هذا النوع أو نوع آخر ولا يلزم

كون شيء واحد مناسبا بالنسبة بل كل شخص مناسب لشخص غير مناسب لشخص الآخر والقائل بلزوم الترجيح بلا مرجح فيما اذا
لم يكن الفاعل مختارا او كان فاعلا ذاتيه واختياره مرجح ولا يحتاج الى مرجح داخل مع ان الحق والقول ان الافعال مرجح
داخلي ولا يحتاج الى مرجح والتحقيق ان الفاعل المختار اذا فاض واحدث الفعل الكلي اعني المشية ظهر المنفعل الكلي
اعني المفعول الكلي بظهور ذلك الفعل دفعة لا بالتقدم والتأخر وكذا المشخصات تلك الماهية اعني
الصور الجسمية دفعة وبعبارة اخرى ظهور الفعل اعني الوجود والمفعول اعني الماهية وظهور المشخصات
اعني الاعراض ظهور واحد دفعي فوري لان امره للفور بحيث اذا اراد شيئا فيقول له كن فيكون وليس
امره الا كلمح البصر ولا ترتب ولا تدريج بينهما في الظهور الوجودي لا زمانا ولا ذاتا ولا رتبة نعم عند تحليل
العقل في التصور يحلل الوجود وهو الجوهر اعني القائم بذاته والمتقوم بنفسه والى موجود ومفعول اعني الانفعال
والامكان وهو المتقوم بالوجود اي بواسطة وهي الفعل كالكسر والانكسار والاعراض نسبة الحالة للمفعول
والعارضة له لا للفعل اعني المشية فمحل الوجود هو الماهية ذاتا بان تحصلها بسببه وكذا محل الاعراض وموضوعها
هو الماهية لكن عرضا وظهورا لا تحصلا وذاتا في الخارج فالكل شيء اذ يسمى بالموجود وهو مركب عند التحليل
من الوجود بالمعنى الاول الماهية كذلك والاعراض وهذا الفعل والمفعول الكليان مع الاعراض الكلية تسمى
لعالم السرمد والامكان الاحداث وهو مادة العالمين الآخرين وخزائنهما واليه اشار بقوله وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والقدر هو عالم الثاني اعني الدهر وهو عالم الاكوان
والانواع وكذا يسمى بعالم الابداع وهذا العالم متاخر عن الاول لا زمانا بل رتبة بالفوقية والتحتية في المرتبة
لا المكان وظهور موجودات ذلك العالم ايضا دفعي فعلي لا بالتدريج والترتيب كحوادث الزمان و
وهذا مخلوق من اشعة عالم السرمد والعرش الذي هو بمنزلة قرص الشمس وكلما هناك من الوجود والمفعول
والاعراض كان هنا ايضا بنظير العكس والعاكس بمعنى ان كلما في الدهر اشباح لما في السرمد لا فرق
فيه وكيفية ايجاد الدهر لم تزد ولا نقصا عنه بنظير تكون المصابيح المتعددة من مصباح واحد ولا تنقص منه
بحيث لا ينقص منه شيء بسبب استنارة الف سراج منه وكذا لا يزيد عليه شيء كذا انوار الدهر اعني
النجوم التي في فلك البروج اعني الكرسي الذي تحت العرش وحامل لظهورات فيه كما قال الامام جعفر
القلم بما هو كائن يعني كتابته الرقوم المرتسمة في لوح الكرسي الذي هو لوح محفوظ بالمداد الذي اخذ

من ذات السرمد

115

من ذات السرمد اعني المشية فهي في لوح يحكي كالكتابة التي في الزمان ولا ينقص شيء من السرمد وشيء من الكلية
بسبب اخذ مدادها في الدهر منه ولا يزيد عليه ولا ريب ان الدهر طبقات ثمانية وهي باعتبار الجهة بعضها فوق
بعض رتبة لا مكانا والترتيب هو رتبية فورية لا زمانية تدريجية وكلما ليس للعقل في هذا الاعتبار هناك فساد
لا قوة هنا اصلا ولا قابلية ولا استعداد لوجود جميع الكمالات في الذوات بالفعل فجوهر الدهر ليس مركب
من القوة والفعل وكذا لا تغير ولا حركة ولا تجدد وهناك بين الاعراض ولا اختلاف بين كمها وكيفها بالشدة
والضعف كما في الزمان وكلما هناك من الكيفيات والكميات ثابتة في لوح محفوظ فالله خير حافظا وهو على كل شيء حفيظ
فالقول بالحركة الجوهرية هناك غلط باطل وما ذكرنا من تفاوت مراتب الدهر ودرجاته بان بعضها فوق
بعض وكل ما تحت الطف من الآخر انما هو بالسكون دفعة كما قلت بلسان الفرس ز سر حد زمان تا اوج
افلاك بيك جنبش نشستم بر فلك الافلاك اذ كمال الفاعل ان يكون فعله وايجاده بالفعل لا بالتدريج
اذ المعلول لا يتخلف عن العلة التامة وهو علة العلل فكيف يمكن ان يكون ايجاده بالترتيب والتدريج
لانه مبدع ومعنى الابداع ظهور المبدع دفعة فورا واما قوله تعالى الذي خلق السموات في ستة ايام فالمراد
منه اليوم الدهري الذي لا مستقبل ولا ماضي ولا حال بل كل في ذلك شيء واحد كالآن بلا ترتيب وايضا المراد
من الستة افلاك الستة التي سوى الكرسي وفلك البروج وسوى فلك الدنيا والزمان لا من الارض لا الدهر
واما الكرسي لانها افلاك جزئية والكرسي كلها ومحيط عليها ويمكن ان يكون المراد الاعراض الستة التي بها
تتم وجود الشيء وظهوره والحاصل ان الكم هناك متصل لا منفصل والعدد وان كان كما منفصلا في الزمان
وكذا الحركة لكن هناك متصل فظهر ان القول بالقوة والهيولى والحركة الجوهرية في عالم السرمد والدهر غلط فبقي
الزمان فنقول انه متاخر عن الدهر رتبة لا زمانا ولا امكانا والتجدد والتغير والترتيب والتدريج في الحوادث
من نقصانها هنا وضعفها من الاعراض لست اذ هي اشباح في الدهر وهناك بكمالها وقوتها كانت بالفعل
وهنا بالتدريج لضعفها وكثرتها فلذا كان للزمان هنا ماضي ومستقبل وحال وحين هناك وكذا الكم هنا
اختلاف في الطول والعرض والعمق بالصغر والكبر لا هناك وكذا الكيف ضعف وشدة لا هناك
وكذا المكان في الرتبة والجهة تفاوت ببعد المسافة وامتياز لكل فرد منها عن الآخر لا هناك فلذا
يسمى الزمان بعالم البدا ولوح المحو والاثبات الذي قال ان الزمان عبارة عن الزمان وما فيها وايضا القدر هو بعض

الدهر والقضاء هو الزمان لامضائها وابتدائها ولنا تحديد الايام الشهور والسنين في الزمان كما اشار اليه بقوله ان
عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله وفي الزمان وهي عبارة عن الائمة الذين اثنى عشر انوار في درج الكبير
الذي هو كتاب الله وكذا قوله يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس لان الانسان توقيت الزمان
بالشهر والسنة وغير ذلك ايضا باختلاف البدر بالشدة والضعف الذي هو مرئي في الارض لكونه في فلك الارض
ووقته الزمان ولما كان البدر من فلك الزمان وجزء منه الذي لوح محو واثبات فلذا اختلف كميته بالصغر
والكبر ونوره بالشدة والضعف ولو كان من الدهر وجزء منه لما اختلف كما وكيفا وكذا قوله تعالى والقمر نورا و
قدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب الى ما ذكره وتوضيح المطلب ان تلك العوالم الثلث في احد
كلا ابدي سرمدي اي نهذا الجوهر الكلي اعني المشية التي هي جنس الاجناس الفعل وقيام من الدهر وهو صور
الانواع الابداعية الكونية التي يعبر عنها بالكلمات الطيبة وارباب الانواع والصور العلمية وافراد وقيام من
الزمان وهو صور الاشخاص الاختراعية العينية التي يعبر عنها بالزمانيات والحوادث التي لها تغير وتبدل
في الاعراض الست كل واحد من العالمين فرق له وجزء منه فهو في العرش وعالي له فهو في الغيبي
وفوسي له فهو قات في بيت من اصبع له فهو بين الاصبعين الزمان لفويف في الدهر جزء العرش مرتبة من الارض
وغير ذلك من الصنع المشيئة التي يعبر بها عن هذين العالمين العرش الذي هو مرج البحرين وبعبارة
اخرى الكرسي هو ام الكتاب الذي يتولد منه ايات الدهر والزمان بمنزلة تولد الاولاد من الام وهو
ذات ع وهو لوح القران والصور الدهرية هي ايات محكمات وكلمات لا تبدل لها في تلك الكتاب لا
ريب فيها اصلا واخر متشابهات وهي ايات مفصلة يمحو الله ما يشاء ويثبت اعني الحوادث الزمانية والكتاب
هو العرش الذي هو باب ام الكتاب في مداده وهو حقيقة محمد ص ولذا قال ع انا وعلي ابوا هذه الامة وهو
الفاعل والمكمل والخاتم هو الامام الفاعل المكمل ولا يخفى ان مظهر الكمالات والعجائب هو علي ع وهو مظهر الكل
ان مظهر النقوش هو القرطاس والكتابة بينهما فبما ذكر من التحقيق قد ظهر وتبين ان التجدد والانشاء والاحداث
انما هو في الزمان وما فيه من الحوادث فقط لا غير فبقي العلم بان هذا التغير عرضي وذاتي فان اعرفت ان
ذات الاشياء ما لا تغير ولا حد له اعني المشية والعرش فتعلم من ذلك ان التجدد ليس بجوهري بل عرضي كما هو
المشاهد في العالم الخارج اذ ترى ان الاختلاف الحركة في الاعراض الست اعني الكم والكيف والرتبة والجهة

والمكان

١١٦

والمكان والزمان لا في الجوهر ولا في محل هذه الاعراض ولولا هذه الست لما امتازت الاشياء ولم يكن بينها امتياز
فكلما يوجب التميز هو هذه لا غير كالمداد الذي لا حد له في حد ذاته الا باشكال الحروف التي هي اعراض عارضة
للمداد في القرطاس لا في نفسه وكذلك تلك الاعراض موجبة لتميز بعض الموجودات عن بعضها وعارضة للماهية
التي هي بمنزلة القرطاس للنقوش والا فلا حد للوجود ولا تجدد له في نفسه والحاصل ان ذات الاشياء وحد لا
تجدد له بل التغير والتحرك في اعراضها وصفاتها فقط وهذا هو السر فيما اشرنا اليه سابقا من ان نبينا محمد ص لا ترقي
له ذاتا وجوهرا بل صفة وفعلا واما ما سواه من العباد فان الكمال متشكل في ذاته وفعله معا وذلك لان
ذاته ص هو الجوهر المطلق والمشية التي هي غير متجدد ولا حد له حتى يكون ناقصا ومحتاجا الى الاكمال بل كمالا انه
فعليته بالكلية اذ هو محيط على الكل بخلاف سائر العباد لان ذواتهم اجزاء منه كالاغصان من الشجر فهي قابلة
للترقي والتحمل في ذواتهم نقص الاعراض التي تقبل الزيادة والنقيصة بالشدة والضعف وكذا ذات علي ع الذي
هو مبدء التجلي للمشية الكلية لا ترقي لها اذ لا تغير له بنفسه بل بواسطة الاعراض الشخصية له فثبت التغير والتبدل
هو الاعراض لا غير وما ذكر من انه يجب ان يشتهي كل ما بالعرض الى ما بالذات فمسلم لكن هذا لا ينفي تجدد ذات
الجوهر بل المتجدد هو العرض بالذات بمعنى ان حركة الجسم كما بالكبر والصغر وكيفا بالشدة والضعف لو اسطة تجدد نفس
نفس الكم والكيف وتجددهما ليس بواسطة شيء اخر من انهما بمعنى ان الكم بنفسه متجدد وكذا الكيف الا ترى ان الجسم
اسود بواسطة السواد الذي هو عرض واما سوادية السواد فهي بالذات لا بالعرض وبالجملة كل هذه الاختلافات
ذاتية للاعراض لا للجوهر الذي هو الوجود لا للموجود الذي هو الماهية والصورة الجسمية التي هي معروض الاعراض
ومحلها بل التغير والتبدل في نفس الحال او العرض الا ترى ان زيدا من حال التولد الى الموت هو شخص واحد
حقيقي لا تجدد في ذاته وفي صورته النوعية فان صورته في حال الشيخوخة هي كما في حال طفوليته بعينها من غير
تغير فيها بل التغير في كمه وكيفه فقط وبقي هنا شيء وهو ان الاجسام الزمانية مركبة من الصورة والمادة عندنا
ايضا لكن لا ينظر ما ذهب اليه الحكماء لما بينا انهم يقولون ان المادة اعني الهيولى قوة واستعداد والصورة فعلية
تلك القوة وعندنا بالعكس بمعنى ان المادة متحصلة بالذات وفعلية محضة مع قطع النظر عن صورة الجسمية
بهيئة مخصوصة بذلك الشيء دون غيره كالسرير فانه مركب من المادة اي الخشب الذي هو متحصل في نفسه
متقوم بالذات مع قطع النظر عن صورة السرير وغيره من الصور العارضة له ومن الصور وهي بالعرض

والصورة عبارة عن تركيبها مع الاعراض الست لانها اذا جمعت حصل الصورة الجسمية

للخشب وبجعله موسوما باسم آخر كاسم السرير والباب اي الهيئة التي هي مركبة من الكم الخاص في مكان خاص
وزمان معين وكيف مخصوص وجهة مخصوصة هي الصورة الجسمية للسرير فلا شيء في الجسم السريري سوى المادة والصورة
يسمى بالهيولى فان قلت ان الخشب قبل عروض هيئة السرير له فيه شيئان احدهما الفعلية والآخر القوة
التي هي قابلية الخشب لقبول الصور المختلفة اي امكان تشكله باشكال السرير والباب والمنبر ولم يرد
من الهيولى الا هذا المعنى قلت هذا الامكان والقوة عبارة عن انفعال الخشب وقبوله للتشكل بالصورة
وهو وصف عرضي لا في مرتبة ذات الخشب الذي هو الجوهر حتى يكون الجوهر مركبا من الصورة والهيولى
بل هذا الانفعال مثل العرض في انه كمال ثانوي عرضي لا ذاتي وهو الواسطة بين الجوهر والعرض عنده
كما بيناه سابقا وبرزخ بينهما وله وجه مناسبة لكل واحد من الطرفين ووجه مغايرة لهما اما وجه مناسبته
للجوهر فهو ان الجوهر كما هو قائم في نفسه لا يحتاج الى محل في التقوم كذلك الانفعال الذي هو محل الاعراض
وهو لا يحتاج الى محل آخر والا لتسلسل ووجه مغايرته عنه ان الجوهر مجعول بنفسه ولا يحتاج الى جهة تقييدية
بخلاف ذلك فانه مجعول في نفسه اي لا يحتاج الى المحل لكن لا لنفسه بان لا يحتاج الى علة بل مجعول بذلك
الجوهر الذي هو الوجود وعلة الاشياء بمعنى ان الوجود مجعول بنفسه والانوجاد والذي هو المهية وانفعال
ذلك الوجود مثل انفعال الخشب مجعول بالوجود لا بمعنى انه لا وجود له في نفسه بل تبع محض للوجود ومجعول
بالجعل التركيبي كما يقول به ملا صدرا بمعنى ان الوجود واحد والموجود متعدد بالحيثية بل يقول انه مجعول
بالجعل البسيط مستقل في نفسه له وجود آخر غير الوجود لكن واحد موجود بوجود على حدة مثل اشتعال السراج
من سراج آخر ولا ريب ان كل واحد من السراجين له نور غير نور الآخر الا ان السراج الثاني متكون من السراج
الاول ولذا يقال للدهر والزمان كونان لان الدهر متكون من السرمد اي الوجود المطلق والزمان متكون
من الدهر كتكون الولد من الام والحاصل ان الوجود ظاهر بنفسه والمهية ظاهرة به واما وجه مناسبته
للعرض انه كما كان قائما بالغير ومتحصلا به كذلك هذه الواسطة ووجه مغايرته ان العرض يحتاج الى المحل
دون ذلك بل نفس المحل وتحصيل جميع ما ذكرنا ان الموجود على اربعة اقسام الاول ما كان
موجودا لنفسه بنفسه في نفسه اي لا يحتاج الى علة ولا جهة تقييدية ولا محل يعرض له وهو الله سبحانه الغني
بالذات كما بيناه سابقا والثاني ما كان موجودا بنفسه في نفسه لا لنفسه اي لا يحتاج الى واسطة تقييدية ولا الى المحل

لكن يحتاج

لكن يحتاج الى واسطة تعليلية وهو فعل الله اعني المشية فانه موجود بنفسه في نفسه لكن لا لنفسه بل يحتاج الى علة
فاعل وهو الله اي مثال الذات والثالث ما كان موجودا في نفسه اي لا يحتاج الى المحل لكن لا لنفسه ولا بنفسه وهو
المهية اعني المهية اي يحتاج الى علة وهو الله والى جهة تقييدية وهي الوجود اي المشية لان المهية مخلوقة بالوجود
وهو بنفسه والرابع ما لم يكن موجودا لا في نفسه ولا لنفسه ولا بنفسه وهو الاعراض التي تحتاج في
الوجود الى الفاعل هو الله والى مادة هو الوجود والى محل هو المهية فالغني المطلق هو الله سبحانه لهذا
كما قال الله هو الغني وانتم الفقراء لان الممكنات مفتقرة الى الله في الدهر والبقاء من الاقسام الثلث فقرا لكن
وكلما كان احتياجه اقل فهو اكمل مما احتياجه اكثر فلذا كان الوجود اعلى العرض افضل والمهية اعلى النهي وبعبارة
اخرى العلة على اربعة اقسام فاعلية ومادية وصورية وغائية الاول هو الله والثاني هو الوجود
الذي هو مادة الاشياء والثالث هو الاعراض المشخصة للمهية والرابع ما لم يكن موجودا وهو المهية اذ الغاية
للايجاد هي ظهور صور الممكنات الا ترى ان السرير مثلا يحتاج في تمام وجوده الى اربعة اشياء العلة الفاعلي هي النجار
والمادي هو الخشب والصوري هو هيئة السرير والغائي هو الهيئة المركبة من الخشب والكم والكيف وهيئة
مخصوصة وما اشتهر بين الناس ان علة الغائية للسرير هو جلوس السلطان عليه فهو لانه غاية الغاية لا الغاية الاولية
وكذا الغاية لايجاد الاشياء هو جعل الاشياء مخلوقة بتشريف عطاء الوجود وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
اي ليعرفون وان كان دالا على ان الغاية هي معرفة الله تعالى كما هو صريح معنى اللام التي للغاية لكنها غاية
الغايات لا الغاية الاولية فافهم اذا عرفت ما تقدم من التحقيقات الشرعية والاصول الفرعية عرفت
ان الماهيات موجودة لا صدور ونفيات عدمية اعتبارية كما زعمه الصوفية وانها مجعولة بالذات اولا لا
ثانيا كما توهمه صدر المتألهين من انها موجودة بالاصالة لكن بالوجود لا بنفسها كما زعمه المشائي من القائلين باصالة
الماهيات وكون الوجود اعتباريا وايضا عرفت ان الوجود الاصل الاصيل غير وجود الله لانه الفاعل وهو فعله لانه
الوجود البسيط اعني وجود الواجب تعالى والموجودات صدرت ذلك الوجود والاصل الذي هو ذات الله وتعالى شبيه
كالنخلة والنواة والامواج والبحر كما توهمه الصوفية منهم الدين العربي والغزالي ولا نجب ...
لا ان الوجود حقيقة واحدة ذو مراتب بالشدة والضعف كما يقول ملا صدرا لما بينا ان التركيب والاختلاف شدة
وضعفا عرضي لا ذاتي اذ الذات الذي هو الوجود لا مراتب له اذ لا حد له وايضا الحكم عرضية لا جوهرية ...

الجوهر بسيطا لا مركب و انما العرض حال بالنسبة الى الجوهر و ايضا الاعراض تسعة لا تسعة و انما العقل واحد لا متعدد
ان النفس صورة العقل و هو مادتها كالخشب و هيئة السرير بمعنى انهما متضائفان لانهما كانا مترتبان لا تقدم
و لا تأخر و ان عقل الكل هو مادة فلك الاعظم المحيط على سائر الافلاك و نفس الكل هي صورة الجسمية الكلية الذي غيره
لا ان النفس خارج عن جسم الفلك متعلقة به و ايضا ان الجوهر غير الصورة الجسمية و هي واسطة بين الجوهر و العرض
و ايضا ان الوجود ذو العقل و العرش و المشية و الفلك الاعظم و النفس المنبسط و الدرة الاولى عالم السرمد
و امر كن و حقيقة المحمدية ص و عقل الكل و الجوهر المطلق و النور المحيط و الاب و غيرها من الالفاظ المستعملة كلها
الفاظ مترادفة و المسمى واحد و هو يعبر عنه بعبارات كلية التي هي مادة الموجودات و ايضا الموجود و المفعول
و المهية و الكرسي المنشأ و فلك البروج و عالم الاكوان و القدر و الانواع و فيكون و الانفعال و النفس
الكلية و الدهر و الاخرة و الخلد و عليين و الصورة الجسمية النوعية و الام و اللوح المحفوظ و غيرها من الالفاظ
المطلقة كلها مترادفة تطلق لمسمى واحد و هو فلك البروج التي هو حقيقة علي ع و هو حامل العرش اي المحمد ص لاجل
قبول فيضه كما هو حامل لحب الظهور و الفعل لانهما متضائفان و ايضا ان الزمان و الكتاب و البرزخ
المحو و الاثبات و عالم الاعيان و الاشخاص و البداء و الامضاء و قبة الزمان و سجين و الدنيا و غيرها من
الالفاظ مترادفة تطلق على مسمى واحد و هو ما تحت فلك القمر و ما فيه و الحاصل ان كليات العوالم ثلثة
انواع السرمد و الدهر و الزمان و كل هذه مركبة من ثلثة اشياء الوجود اي الفعل و المهية اي الانفعال و الاعراض
الستة و الاولان من الثلثة المتقدمة و الثلثة المتأخرة ثابتة فيه محفوظة دائمة ابدية لا تغير و لا تبدل
و لا تجدد و لا زوال لهما ابدا و الاخير منهما اعني الزمان و الاعراض متجدد و متحرك في ذاته متغير حادث
آنا فآنا و بعبارة اخرى الوجود هو السرمد و المهيات هي الدهر و الاعراض هي الزمان فلكل عالم واحد يختص
هذه الكلمة الكتاب التكويني فيه كلمات محفوظة دهرية نوعية و هي المحكمات و ايات محو و اثبات زمانية شخصية
و هي المتشابهات و عنده ام الكتاب اي لوح كل الايات و هو الكرسي مداد العرش و هو الاب المزوج
مع الام و اما الكتاب التدويني المعبر عنه بالقران النازل على محمد ص فهي ايضا مركب من ثلثة انواع من
الاحكام على طبق الاحكام الكونية اي القران الذي هو في لوح قلب علي ابن ابي طالب ع مشتمل لعلوم ثلثة الاول
اصول الدين و هي اشباح الائمة العرشية السرمدية و هي بمنزلة انوار النور الاصفر العلوي و الابيض الفاطمي و الاحمر الحسني و الاخضر

الحسيني

الحسيني و المركب من الكل المحمدي الذي هو جامع الانوار الاربعة و هي جزء منه كما حققناها كلها اصول الدين
العدالة في مقابل نور علي لانه كلمة صدق و عدل كما ذكرنا في الاية و النبوة في مقابل نور الزهراء لانها اول
اهل بيت النبوة و موضع الرسالة و الامامة في مقابل نور الحسن ع لانها تتوقف على النبوة و العدالة فهي بعدها
و المعاد في مقابل نور الحسين ع لانه مرجع الاركان الاربعة اذ مبدأها علي ع هو الركن الاعظم و ظهر الكعبة
و الحسن في يمينها و الفاطمة في مقابلها و الحسين في لب ركنها الذي هو المنتهى الركن الاخير و انها الحجاب
و الصراط و السؤال كلها لاجل جزاء الخير و عطاء الرحمة لمن كان مظلوما في الدنيا و المحاسبة له بالعفو و الكرامة
و مطالبة دم الحسين ع من اعدائه الظالمين لانه سيد المظلومين و التوحيد في مقابل نور محمد ص لانه اصل اصول
الدين و جامع لها كما انه ص اصل اصول التكوين و الثاني علم مكارم الاخلاق و هي اشباح الكلية الدهرية
السماوية المرتسمة في لوح قلبه ع اعني مثال الكرسي و هي اثنا عشر نوعا كما ان بروج فلك الدهر اثنا عشر الف
كل منها مخصوص بامام من الائمة كما فصلنا في التبصرة الطوسي رحمه الله من قوله الصولة الحيدرية و الحلم الحسنية
و الشجاعة الحسينية و العبادة السجادية و المعارف الباقرية و الاثار الجعفرية و العلوم الكاظمية و الحج
الرضوية و الجود التقوية و النقاوة النقوية و الهيبة العسكرية و الحجة الالهية هذه اصول الاخلاق
الحسنة كما ان البروج اصول سائر الكواكب و انها دالة فروع فروع الاخلاق التي تندرج تحت تلك الاخلاق الاثنى
عشرة كثيرة كما ان النجوم سائر الافلاك سوى كواكب البروج التي هي الاصول كثيرة و ما اشتهر من ان
الثوابت كلها في البروج غلط بل نعم السيارات تتبعه كل واحد منها في فلك من الافلاك السبعة الاخر لا نعقل لو
كان الثوابت في افلاك السيارات فيلزم كونها سيارة و ايضا لانا نقول هذا اذا كان المتحرك
هو النجوم كالسمك في البحر فلم لا يجوز ان يكون النجوم في فلك واحد بعضها سيار او متحرك بالحركة برتبة و بعضها
بطيئا ثابتا و ما قيل من امتناع الخرق و الالتيام في الجسم الفلكي فهو وهم اولا لعدم دليل عقلي عليه يستند
به معيوب لا يتم المدعى به و ثانيا انا نسلم كون الافلاك كالتداوير كثيرة فالسيارة في فلك و الاخر
في الاخر و كل يتحرك بفلكه و ثالثا انه لا يلزم خرق و التيام لو قلنا بحركة الكوكب في الفلك لان هذا في
الجسم الكثيف الثقيل كالطاير الذي يطير في الهوى و اما الجسم اللطيف الخفيف كجرم الكوكب المتحرك
في الجسم اللطيف الفلكي فلا يلزم منه خرق بالتخلخل و التكاثف لان هذا كله في الجسم الكثيف دون اللطيف

فروع الدين وهي في مقابل الزمان وهي اشباح الصور الزمانية كما ان الكعبة التي هي ام القرى واصل ما في الارض لانها
اول ما خلق الله في الارض ثم بسط الارض من تحتها كما هو معنى دحو الارض من تحت الكعبة ركن من اركان
الارض ولها اركان اربعة ركن الشام وركن اليماني وركن العراق وغيرها من اركانها الاخرى كذلك الصلوة التي هي ركن الاعمال
الفرعية وعمودها لها اركان اربعة السجود والركوع والقيام والتكبير فهي كعبة الفروع لانها لو ردت ردت
ما سواها ولو قبلت قبلت ما سواها فاذا عرفت ان الاحكام ثلثة انواع كما ان العوالم ثلثة انواع لمطابقة كتاب
الله التدويني لكتاب التكويني ... عرفت ان تحصيل اصول الدين يتحصل المعرفة باحوال المبدء
اي العرش الذي هو اول العوالم الثلثة ويعبر عنه بالحق اليقين وتحصيل مكارم الاخلاق انما هو يتحصل العلم بالصور
العلمية الدهرية ويعبر عنها بعلم اليقين وتحصيل الاحكام الفرعية انما هو يتحصل المعرفة باحوال الصور العقلية الزمانية
ويعبر عنها بعين اليقين عرفت ... كما هو ... العالمين الاخرين اهم واتم منهما كما ان اصول
الدين ... العلمين الاخرين واصلهما كما ان اصل الشجرة محمود الاغصان ومقومها وقبولها وكما ان
العرش محيط وعال على الكل كذلك العلم باصول الدين يوجب الاحاطة على جميع اجزاء العلمين الاخرين كما ان
العالمين فروع منه والدهر كليات فرعية والزمان اشخاص فرعية كذلك العلمين فروع منه علم الاخلاق
كليات فرعية علم الفروع اشخاص فرعية كما ان الدهر برزخ بين العالمين كذلك علم الاخلاق برزخ بين العلمين من
جهة اصولية ومن جهة فرعية كما ان الصور الدهرية والدهر ثابتة دائمة لا تغير لها ولا تجدد فيها اصلا كذلك
صور المعقولة التي هي مرتسمة في مرآت القلب والعقل اي صور الاصول والاخلاق ثابتة ابدية محفوظة لا زوال
لها لانها اشباحها وهي ثابتة للمحكي عنها ولذا لا تغير ولا نسخ ولا تبدل في الاحكام العقلية الكلية من اصول الدين
واصول الاخلاق كما لا تغير ولا تبدل في صورتها الدهرية والعرشية ولذا احكام الله واخبار الانبياء والاوصياء
كلهم متفقة في بيان اصول الدين والاخلاق وتبليغهما على العباد ولا يجوز النسخ فيهما وكذا ارباب جميع
الملل متفقون على توحيد الله سبحانه وعدله ووجوب ارسال الرسل والاوصياء وغيرها وعلى ان الشجاعة والعلم
والصبر والرضا والتسليم وغيرها من مكارم الاخلاق ومحاسن الصفات مستحسنة في نفسها بل هي فطرية
جبلية لا تحتاج الى الاستدلال وانما الخلاف بينهم في تعيين تشخص النبي بانه هل هو هذا او ذاك وفي
تعيين الامامة والخلافة وفي كيفية السؤال والصراط والثواب والعقاب والخلاف في تشخص النبي والامام لا في مطلقهما

بالنفي والاثبات

بالنفي والاثبات والحاصل ان تكاليف اصول الدين والاخلاق مطلقة عامة بحسب الاشخاص والازمان والحالات
بمعنى انه لا يمكن تخصيصها بشخص دون شخص وزمان دون زمان وتقييدها بحال دون حال ... تعاقبت حالات
المكلفين واختلافها لا يوجب التغير والاختلاف فيها فهي احكام دهرية لا تعليقية بحسب تخلف احوال
الموضوع كما ان ما في الدهر لا يقبل التبدل بمرور الدهور والازمان لانها انواع وكليات لا تقبل التغير والاختلاف
وانما التجدد والتغير في الاشخاص الجزئيات الزمانية بالعوارض الشخصية ولا يقع فيها ازدواج ولذا لا يكون
البداء والخلاف في القدر والقضاء الكليين واما الاحكام الفرعية فهي جزئية قابلة للتجدد والنسخ
بحسب اختلاف المصالح والمنافع لاجل اختلاف الازمان كما ان الاعيان الزمانية قابلة للفناء والبداء
لانها على طبقها كما حققنا والتحقيق في هذا المقام الذي هو من مزال الاقدام ومطارح انظار الاعلام في
بيان مسئلة النسخ والبداء يتوقف اولا على تنقيح مسئلة الحسن والقبح للاشياء بانهما عقليان او شرعيان لانه مبني
جواز النسخ وعدمه واعلم ان لهما مقامات الاول بيان معنى الحسن والقبح لا يخفى انه قد يعرف
الحسن بملائمة الطبع والقبح بمنافرته وهما الحسن والقبح الطبيعيين وقد يعرف بما يعد حسنا عند الناس
وما يعد قبيحا عندهم وهما الحسن والقبح العاديان ويختلف ذلك باختلاف العادات اذ ربما يكون
فعل واحد حسنا عند قوم وقبيحا عند قوم اخر بحسب اختلاف عاداتهم فلا انضباط فيهما بحسب العرف والعادة
وقد يعرف الحسن بالمنفعة والقبح بالضرر وهما الحسن والقبح الاصوليان الاصطلاحيان وكل من المنفعة
والمضرة اعم من الدنيوية والاخروية وايضا كل منهما اعم من البدنية كالصحة والمرض والنفسية كمنفعة
... ومضرة المال والاولاد وغير ذلك مما يرجع الى النفع والضرر وبالجملة هذا كله غير ما نحن فيه
بصدد بيانه من الحسن والقبح الشرعيين اعني ما يقرب العبد الى المعبود وما يبعد العبد عنه وان كان منفعة
المعاش الدنيوي مضرته فليس للشارع بيانهما الا قصدا بالعرض ووسيلة الى الحسن الحقيقي ثم اعلم ان
الحسن والقبح ضدان لا يجتمعان في محل واحد وهما من الاعراض من مقولة الكيف وكل منهما اما حسي
عيني ومعنوي فالاول عبارة عن محاسن صور الامور الخارجية وقبائحها كما يقال هذه الصورة حسنة
وهذا قبيح ردي والثاني عبارة عن محاسن افعال العباد التي تدل عليها الاوامر الشرعية وقبائح
افعالهم التي تدل عليها النواهي الشرعية وهما على طبقهما الخارجيين والتحقيق ان حقيقة الحسن والقبح راجعتان الى الصور

التي هي الام والعرض للمادة التي هي الاب والجوهر وكذا السعادة والشقاوة كما يشهد به ذلك قوله ع السعيد
من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الضدية والتضاد انما
تقع بين الاعراض لا الجواهر وذلك لان الجوهر المطلق الذي هو المشية لا ضد له ولا ضد له في نفسه كما حققنا
حتى يتصف بالحسن بل يعرض الصور الكلية له يقال حسن انه احسن انما الحسن الا ترى ان الخشب مثلا لم يوصف
له هيئة السرير او الباب لم يتصف له حسن او قبح وكذا المداد قبل الكتابة لا حكم له بالحسن والقبح اذا
رقم ونقش في القرطاس يقال خط حسن شريف او قبيح وغير ذلك من الامثلة الكثيرة فالحاصل ان الجوهر مادة لا ضد
له فلا ضد له اذ التضاد لا بد ان يكونا متكافئين في الرتبة ولا ريب ان كل ما سوى المقصود فهو ليس مخلوق بالمشية
في المرتبة الثانية لان الفعل اي مع المفعول فلا شيء في مرتبة المشية حتى يكون ضدا لها متكافئا في رتبتها
بل هي غريب وحيد في رتبتها فظهر ان التضاد بين الاعراض لا الجواهر ثم اعلم ان الصور الكلية التي تنتقش
بالنفس الكلية التي هي لوح محفوظ كل ما فيها صدق طرف مقابل لها هو لوح الخيال الذي يسمى بسجين كما يسمى
ذلك بعليين وهذا هو الجحيم كما هو النعيم وهو لوح محفوظ حق لا زوال للصور المنقوشة فيه وهذا لوح
باطل محفوظ لا زوال للصور المرتسمة فيه وهي عبارة عن صور الملائكة النورانية الكاتبين في درجات
العليين وتلك عبارة عن صور الشياطين الظلمانية الكاتبين في دركات السجين كما ان الكرام
اللوح كتاب الحق اعني قلب علي ع ومظهر العقل الكلي اعني حقيقة المحمدية وكذلك الخيال لوح كتاب
الباطل اعني قلب عمر عليه اللعنة ومظهر الجهل الكلي اعني الحقيقة البوبكرية والبهان لقوله تعالى ان كتاب
الابرار لفي عليين و ان كتاب الفجار لفي سجين كما ان له طبقات كذلك له دركات والحاصل ان كل ما
في الدهر من النورية لها عكوس ظلمانية في مرات الخيال هذه الصور الجهلية الباطلة وهي الصور العقلية الحقة
وهي محاسن الصور وجيدها وتلك قبائح الصور ورديها ومكان كل من هذين العالمين بدرتهما
اما الذين سعدوا ففي الجنة هم خالدون فيها ما دامت السموات والارض وهم اخيار العباد واما الذين
شقوا ففي النار هم خالدون لهم فيها زفير وشهيق ما دامت السموات والارض وهم اشرار العباد ولا ريب
ان كل شيء له ضد او ان اعني الحق والباطل الضد الحق صورته في عليين والضد الباطل صورته في سجين
وهما متقابلان في الرتبة الحق كان لهما مكان في العلا والباطل فلا في السفل المراد من كونهما متكافئين

في المرتبة اي متلازمين بل لا ينفك احدهما عن الاخر اذ كل ضد لا بد له من ضد اخر ليعرف كما حققنا
سابقا الا ان يكونا متكافئين في الجهة اي الفوقية والتحتية لانه ينافي معنى الضدية اذ معناه ان يكون احدهما
على خلاف الاخر وعكس ذلك كما يدل عليه قوله تعالى بعد قوله ثم ثاني اثنين اذ هما في الغار وجعل كلمة الذين
كفروا السفلى وهو ابوبكر الذي هو مظهر الجهل الكلي وهو حقيقته وكلمة الله هي العليا وهو محمد ص الذي هو مظهر العقل
الكلي وهو حقيقته ص وهذا مسند الكلمات التامات الدهرية العالية واعلاها وهو منشأ كلمات الشيطانية الخالية
السافلة واسفلها وبدل ان محمدا ص مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة الخ في الدنيا ومثالها كما لعكس في المرات وبدل ان
ابوبكر وصورته مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة في الدنيا ومثالها وقد ظهر من هذا سر غريب ونكتة عجيبة وهو
ان الحق والباطل لا بد ان يكونا متشابهين في الصورة كالعكس في المرات وصورة العاكس في الزجاج
كما انهما متماثلان لان احدهما شبح الاخر شبهها به كذلك القدر ان اي الحق والباطل ولذا عبر الله تعالى بالكلمتين
لكون احدهما طيبة والاخر خبيثة وبالشجرتين طيبة وخبيثة كل منهما من نوع واحد وكذلك في الاية الاخرى
هذا عذب فرات وهذا ملح اجاج وغير ذلك مما مثل الباطل بمثال من نوع مثال الحق وسنخه فيه والحاصل ان
منهما جهة تقابل وضدية وهو العلو والصفا والطيب والسفل والظلمة والخباثة وجهة مناسبة في الصورة
بان احدهما شبح الاخر لكن كل ما يتصف به ذلك يوصف به وهو يوصف بضده وعكسه فمن جهة ان
ان ما في الدهر صور حسنة مرتسمة في لوح حسن وجهة الحسن هو الصفا والنورانية في اللون وما في لوح الخيال
صور قبيحة منعكسة في لوح قبيح وجهة القبح هو الكدر والظلمانية في اللون هذا المعنى الحسن والقبح الجاريان
العينيان واما معناهما في العمل اي العمل الحسن والقبيح وتحقيق ذلك انك قد عرفت سابقا ان
مراتب العليين اي الجنان ثلثة عالم الارواح والاجرام والاجسام اي الاجناس والانواع والاشخاص
والكل حقيقة واحدة في مراتب اعلاها لطيف وهو الروح والجنس اي الجوهر المطلق واسفلها كثيف وهو
الجسم والفرد الا ان احساس الروح وشعوره واختياره وادراكه وساير اثاره اقوى واتم من احساس العقل
وادراكه واختياره وكذا اثار العقل اقوى من احساس الاجسام واختيارها وادراكها اذ الوجود شيء
واحد حساس دراك كالنور المنبعث من السراج كلما قرب من السراج كان اقوى نورا وحرارة وبيوسته
كلك الوجود بجميع مراتبه الثلث اي الجبروت وهو السرمد والملكوت اي الدهر والملك اي الزمان

وكذا الظاهر في هذه العوالم الخلدية من مراتب السجين طالبي الفعل بالفعل في هذه الغاية ارواح اشقياء الثقلين ونفوسهم الاولى
واجسادهم الثمار بنظير ما فصلنا في طرف مقابل اذ ارواحهم عكوس ارواح الملائكة العرشية ونفوسهم في
مقابل نفوس الملائكة الدهرية واظلالهم واجسامهم في طرف مقابل اجسام الزمانية وهذه الشياطين مقابل
الميمنين اذ ارباب اليمين هم اصحاب الجنان وارباب الشمال هم اصحاب الجحيم ثم اعلم ان هذين البحرين
الذين احدهما ماء عذب فرات سائغ للشاربين والاخر ماء ملح اجاج كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء وهما
يلتقيان ويتمازجان في جانب مركز كرة الارض وهي مرج البحرين ومجمعهما وهي موضع النسيان للفتى
واغواء الشيطان كما قال الله تعالى في قوله حتى ابلغ مجمع البحرين فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما وكيفية التقائهما
وامتزاجهما مثل الخطوط الخارجة من اطراف مركز الدائرة وحواليها فان مجمع الخطوط في طرف الداخل
عند المركز وافتراقها في طرف الخارج فالارض برزخ بين العالمين وقابل لاثار السماويين ومحلها
وهي مرآت اشباح الطرفين تختار ان تميل الى هذا الطرف او ان تميل الى الاخر لانها مركبة من
النقطة السوداء وهي مبدأ خروج الخطوط الشمالية الظلمانية الجهنمية وهي نقطة الجهل التي قلبها
العالمون وهي قلب الكافر بين اصبعي الشيطان ان شهوانيته واحاطته على تمام ما في لوح
الخيال وهو بين اصبعي حقيقة عمرية وتقلبه كيف يشاء احدى اصبعيه هو ضلال الصور الدهرية
والاخر اضلال الصور الزمانية وتلك النقطة بينهما وهي حقيقة عائشة وهي مرآت وجه الجهل الكلي عن
حقيقة ابي بكر وشجرة مرتسمة فيها وهي منتهى القوسين الجهليين كما هو الجهل الكلي مبدأهما وهما
متقابلان متواجهان وكل منهما ذو قرنين وكذا مركبة من النقطة البيضاء وهي مبدأ خروج الخطوط
اليمينية النورانية الجنانية وهي نقطة العقل والعلم التي تكرهه الجاهلون وهي قلب المؤمن بين اصبعي
الرحمان اي اصبعي حقيقة علوية وهي استوائيته سبحانه على عرشه واحاطته وتقلبه كيف يشاء احدى
اصبعيه هو اشباح نورية دهرية والاخر اشباح الزمانية وتلك النقطة بينهما وهي حقيقة فاطمة عم
وهي مرآت وجه العقل الكلي اعني حقيقة محمد صلعم وشجرة كما اشار اليه تعالى وهو منتهى القوسين ا
العقليين كما هو اي العقل الكلي مبدأهما وهي متقابلان متشابهان وكل منهما ذو قرنين وهي حقيقة
شجرة طيبة اي الشجرة النبوة ونواتها وكلما فيها من الاغصان والاوراق والاثمار التي تظهر وتتمو في الزمان

بالتدريج

بالتدريج مرور الشهور والسنين كامنة ومندرجة فيها مثل كون الشجرة في النواة وهي اذكار الرسول صلى
الله عليه واله واصحابه الذين هم مظاهر انوار اليقينية العرشية والدهرية ومواقع النجوم الفلكية الائمة
مجالي الاولى في العرش من الاولياء والاوصياء مرايا ما في فلك البروج اي الكرسي والمؤمنون من الشيعة مظاهر
ما في سائر الافلاك من النجوم كما حققنا سابقا وكذا تلك النقطة حقه شجرة خبيثة اي الشجرة الجهلية
ونواتها وكل ما فيها مما ذكرنا كامن ومندرج فيها بنظير ما ذكرنا كالنخلة في النواة ومن اولاد الجهل
واله واصحابه الذين هم مظاهر الظلمات والشمالية ائمة الجهل مجالي عكوس الظلمة العرشية الجهلية
واولياء الجهل واوصياؤهم مرايا اظلال الدهرية الجهلية ومواقع نجومها الظلمانية واصحاب الجهل
واتباعهم مظاهر النجوم سائر طبقات فلك الخيال ثم اعلم ان عالم الدهر هو عبارة عن تلك
النقطة البيضاء التي هي منبع كل ما في الزمان من افراد انواع ثلث الجماد والنبات والحيوان في ضمنها
اذ للطف كل ذلك مندرجة فيها وتلك المجمع عالم الذر كما ان النواة عالم ذر الشجرة واما معنى قوله
تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم فهو مثل ظهور اغصان الشجرة من لطيفة النواة
واخذه بعد مثل اخذك في مرآت خيالك صورا واولادك التي تولد بعد وتقرر جميع تلك
الصور العديدة في آن واحد ثم لا يخفى ان اول ما خلق الله من الارض هو ارض الكعبة لانها
ام القرى واصلها وهي في محاذات بيت المعمور في السماء الرابع وهو في محاذات الكعبة الحقيقة
وهي العرش كما اشرنا اليه سابقا كما هي اول ما خلق الله من سلسلة طولية وهذه الكعبة اول ما خلق الله
من سلسلة ارضية عرضية ثم الارض كانت مفروشة ومبسوطة من تحتها اي من تحتها كما قال تعالى الذي
جعل لكم الارض فراشا فنعم الماهدون وجل الخالق ثم تكونت من الارض المعدنيات بتأثير
شعاع الشمس وسائر الكواكب ثم انزل من السماء ماء فاخرج به من الاشجار والثمرات رزقا لكم ثم
خلق بعض من الحيوانات التي هي حيوان الجنة فاذا تم اسباب الجنة الدنيوية التي هي مظاهر الصور
الجنة التي في السماء هي انواع ثلثة الجماد والنبات والحيوان يعني ان ما في الارض اجسام هذه الانواع
وما في الدهر نفوسها وكل ذلك مقدمات ايجاد الادمي واسباب عيشه اذ هو الغاية من الايجاد والعالم
خلقهم امر الله تعالى الجبرئيل عم ان يأخذ من قبضة طينة كل واحد من الافلاك الثمانية اي العرش والكرسي والسبعة الاخر

وتلك الخيال التي هو اليمين قبضه وكانت عشر قبضات كما ورد في الحديث لتعة من الجنان واقدس السموات
فخمرها وامتزجها فصارت كالمعجون واما قوله في الحديث القدسي خمرت طينة ادم بيدي اربعين
صباحا فهو اشارة الى حجابات التي ورد في الحديث النبوي انه قال كنت في حجاب القدرة الى
وقت معلوم وفي حجاب العظمة الى وقت كذا وفي حجاب العلم وكذا الى ان اربعون حجابا ولنبينا
جامع لها جمعها وفيهم ائمتهم احمد اشارة الى ذلك وكذا قوله من اخلص اربعين صباحا اجرى الله
من قلبه ينابيع الحكمة ومعنى قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي هو روح عظيم كما قال كنت
مع كل نبي سرا ومع محمد جهرا وذلك لان الادم الاول لم يلد ولم يولد كما روي عنه ع ومعنى قوله
خلق الله الادم على صورته ان الله تع اعطى مثال الذات كما روي نحن صنايع الله والخلق بعد صنايع لنا
الذي هو الصانع خمر طينة الادم فسواه وهو المصنوع فظهر في مرات طينة ادم صورة ذلك المثال
الذي هو هيكل التوحيد والصورة الانسانية وصورة باحسن صورة في احسن تقويم ونظير ذلك
ان الشخص اذا سوى مراتا من طين مجزاته وخمره وصقله ثم وضع في محاذات وجه ذلك
المرات يظهر فيه ويرتسم فيه صورة هذا الشخص بعينها وصورت ذلك المثال الذي كان موجودا
قبل خلق السماء والارض يظهر صورة ذلك الشخص الذي كان موجودا قبل خلق المراة وجود
وما يظهر في مرات بدن ادم ع هو نظير الصورة الظاهرة من الشخص في المرات كما انها شبح هذا الشخص
وكذا صورة ادم شبح ذلك المثال فه ثم اعلم انه بعد خلقت الادم ظهر في مرات قلبه اشباح جميع
ما في العرش من انوار الانبياء وعكوس كل ما في مرات الملكوت اعني الدهر لانه مظهر عالم الجبروت فهو
المطوي العالم الاكبر وهو وان كان جرما صغير الجثة الظاهر لكن طينته كانت مركبة من طينة جميع ما في الجنة
فهو مرات اشباح كل الاسماء وهذا معنى قوله تع وعلم ادم الاسماء كلها اي ظهر جميع اشباح
الصور العلوية من اسماء الائمة وشيعتهم في مرات فؤاد ادم الذي هو وسع من العرش كما ورد لا يسعني
ارضي ولا سمائي الخ وهو مظهر مثال الذات ع وجه الا ترى ان الشخص لا يمكن ان يرى وجهه الا في المرات
وهو واسطة لرؤيته الشخص مثال نفسه فتنبه لانه سر دقيق ورقيق واما معنى قوله ثم عرضهم على الملائكة اي شهد
تلك الاسماء عليهم فهو ان الملائكة لما اعترضوا على الله تع بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء

نسبح بحمدك لعدم معرفتهم بسر خلقة الادم لعدم مشاهدتهم اسماء الائمة وشيعتهم الذين هم المقربون
عند الله وهم اركان العرش وسكانها لانهم سكان عالم الملكوت الذي تحت عالم الجبروت اعني العرش
في المرتبة لم يكونوا عارفين باحوال ما في العرش لان المحاط لا يكون محيطا على المحيط عليه فلذا خلق الادم
في عالم الملك الذي هو تحت الملكوت حتى يمكن لهم مشاهدة اشباح الصور العرشية من شباك الجثة
البدنا ويظهر لهم معنى قوله تع اني اعلم ما لا تعلمون جلوه كرد رخش ديد ملك عشق نداشت
عين آتش شد از اين غيرت و بر ادم زد ثم اعلم ان سلسلة الطولية من بدء عالم الدهر كما ان
مرتبة بعضها فوق بعض مبدأها واعلاها العرش ثم الكرسي ثم سائر الافلاك السبعة كالنور المنبعث
من السراج لما حققنا سابقا كذلك السلسلة العرضية الزمانية فهي ايضا مرتبة لكن بعكس ذلك لانه
القوس النزولي وهذا القوس الصعودي مبدأها الارض التي هي مبسوطة من تحت الكعبة بمنزلة المرات
ولها وجود ضعيف في ابتدائها للاستكمال بالتدريج ثم حصل الصورة المعدنية وهي اقوى من الارض و
اكمل منها ثم حصل لها الصورة النباتية وهي اقوى من المعدن واكمل منه لانها كانت نامية
دون المعدن ثم حصل له الصورة الحيوانية وهي اقوى من النبات واكمل منه ثم بالتدريج حصل
الصور الحيوانية التي بعضها اقوى من بعضها لزيادة ادراكه وحواسه ثم اذا تم الحواس العشرة التي
لكل واحد منها مظهر ظهورات لكل واحد من القبضات العشرة المذكورة حصل الصورة الانسانية ولا
يخفى ان في كل نوعين برزخ من جهة مناسبته بالنوع السابق ومن جهة مناسبته للنوع اللاحق مثلا
المرجان برزخ بين الحيوان والنبات والنخل ذو الحيوان كما هو على قسمين ذكر وانث كما هو لا يثمر الولد
الا بالازدواج وجمع ذكوره مع اناثه كما ان النخل لا يثمر الا بنصب ذكره في اناثه او وضع نطفته
في بطن اناثه كما ان الحيوان يموت بقطع رقبته لانها راس اعضائه كذلك النخل لا يثمر ولا ينمو
بقطع راسه دون ساير الاشجار ولذا انشطر ذكوره ثمة طلب المني الذي هو نطفة الحيوان
وغير ذلك من الخواص والبرزخ بين الانسان والحيوان هو النسناس الذي شبه الانسان ثم لا
يخفى ان هذه المراتب ليست مراتب الجوهر بالشدة والضعف حتى تكون الحركة جوهرية بل مراتب
تفاوت صور الجوهر واعراضها بالشدة والضعف حتى تكون الحركة جوهرية بل مراتب تفاوت

صور الجوهر واعراضها باشتد وبضعف كاشتعال بقا واما كيفيه الترتب والتسلسل التى تختص الانواع الثلثه فهى بالتوليد والانتاج المادة والبطفه من الاب وهى بمنزلة المداد والصورة من الام مثال الشيء وانما يصور ركم فى الارحام لا بالاصلاب بمنزلة النقش المرتسم فى القرطاس واما التوليد فهو بالتكون مثل توليد نور السراج من السراج نفرضه ثم اعلم ان الوجود بما هو وجود شعور واختيار حقيقى لجاين انه فكل ماله وجود فهو مختار سواء كان ملكا او جنا او شيطانا او جمادا او نباتا وحيوانا وما اشتهر من ان المختار المكلف هو نوع الانسان فقط غلط بل كل موجود من الموجودات مختار مكلف كما يدل عليه قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اى كما انكم مختارون مكلفون هم مختلفون كذلك سائر الانواع من الجماد والحيوان ولا يخفى ان فرقا ما اذا كان فى مدخوله من نص فى العموم واتم الفاظ العموم افاد العموم وكذا الكل يحتاج الى رسول ورئيس يبين لهم مصالح امورهم ومفاسده اذ العقول الناقصه لا تعرف حقائق المصالح والمفاسد النفس الامريه الا بواسطه عقل كل نبى كامل معصوم كما يدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وايضا لا بد ان يكون الرسول من نوع امته كما يدل عليه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ثم لا يخفى ان رسل سائر الانواع تحت رسول نوع الانسان وهو فوق الكل في الطاعة للكل كما ان لادم اشرف الانواع واكملها كذلك رسوله افضل الرسل وامته خير الامم والحاصل ان كل مراتب الوجود حقيقة واحدة من نوع واحد كالنور المنبعث من السراج كما بينا سابقا الا انه كلما قرب من السراج كان اقوى واضوء كذلك الوجود كلما قرب من المبدا الفياض الذى هو المنشأ كان اقوى واشد احساسا وادراكا والتكليف على قدر الشعور فكل من وجوده اقوى فتكليفه اتم وكذا الثواب والعقاب على قدر الشعور والادراك فكل واحد من الموجودات مكلف ومحشور ومثاب ومعاقب لكن الثواب والعقاب على قدر شعور المكلف فى الكم والكيف والبقاء والانقضاء فما كان حقيقه دائمة كان ثوابه وعقابه دائما ومن ينقطع عقابه يكون منقطعا بلا فصل ومن ينقطع ثوابه ينقطع بالاستحقاق ويتصل به ثواب التفضل وهو لا ينقطع ابدا ومما يدل على تكليف سائر النوع الانسانى من الاخبار كثيرة منها انفجرت زمزم على الفرات فاجرى الله فيها من حجر فحجرت

ارض الكعبة

الامام امير المؤمنين

ارض الكعبة على سائر البقاع او على كربلا فاوحى الله اليها اسكنى وقرى وطالى لولا كربلا لما خلقتك وشبهها ورد من ان التمرة اذا تركت الذكر ذلك اليوم ارسل الله عليها ملكا فقرها بالمنقار وفكان ربما داود وغير ذلك من الاحاديث لا يعد ولا يحصى وثواب كل شيء على حسب صفوته وجوده بمعنى انه ثياب بملائمه اعلا مراتب الملائمه فى حقه على قدر طاقته فعلا واستعدادا ويعاقب كما فى الاحل لك قه وجوده بقدر عصيانه فعلا واستعدادا اذ اعرفت ذلك فاعلم ان التكليف على قسمين تكوينى وتشريعى الاول هو قبول الوجود واجابة سواله وامتثال امره تعالى كما قال تعالى اذا اراد الله شيئا فيقول له كن فيكون فقبول هذا الامر الذى هو تكليف تكوينى جواب وامتثال تكوينى وبيان ذلك ان الله تعالى لو سئل بقوله تعالى الست بكم عن كل من له امكان الوجود وصلوحه فاجابوا بلسان استعدادا اتهم بلى لو ابلى فاعطاهم الله تعالى نعمة الوجود والذى هو اعظم النعم ولا ريب ان هذا السؤال والجواب متصلا تقان لا تقدم ولا تاخر بينهما بمعنى ان سؤالهم عنه بلسان الاستعداد وجوابه بقول دعوتهم ثم سؤاله بعم جمعهم الاقرار بربوبيته وجوابهم بالاقرار بلى واحد فورى فمما تعدد بينهما بمعنى ان سواله نفس جوابهم نعم كما اشرنا اليه سابقا ونظير ذلك انك اذا عرضت وجهك على المرات يقبل ترسيم صورتك فورا بمعنى ان نظرك الى المرات عين ظهور العكس فيه وظهور العكس فيه عين عرض وجهك على المرات بحيث لا يتصور الترتب الا فى ظرف الذهن فقط ولا يخفى ان ذلك ايجاد ظاهرى وتكليف باطنى والكل ممتثل لهذا الامر التكليف ومطاع والمكلف هو الله والمكلف والمكلف به هما ظهور واحد فى الخارج اذ الاول هو الماهيه والثانى هو الوجود وهما متصادقان ولا تعدد بينهما فى الخارج لا بالحقيقة ولا بالحيثيه وكل ما سوى الله فى هذا التكليف متساوية متشاركة لكن التفاوت باعتبار وجوداتهم بالشدة والضعف كما بينا مرارا وهذا التكليف بحسب الفطرة الاولى والجبلة الاولية واما التشريعى فهو بحسب الفطرة الثانيه فهو عبارة عن الخطابات الشرعية اللفظية وهذا التكليف ظاهرى وايجاد باطنى بعكس الاول فهنا كان كان تمايز او فرقا بين المكلف والمكلف به الاول هو شخص المخاطب من الامة والثانى هو المعنى المدلول عليها بالاوامر والنواهى والمكلف هو الرسول وهو مائة واربعة وعشرون الف نبى وقد ذكرنا سابقا انه لا اختلاف فى اصول الدين وعلم الاخلاق كما بينا سابقا وانما الخلاف بينهم فى الاحكام الفرعية وهى تختلف

باختلاف الازمان والاشخاص والحالات ولذا لكل منهم مرتبة تحاذيه لمرتبة الآخر وما نحن فيه اعلم ان
التكليف التكويني كان عاما شاملا للملائكة الملكوتية والشيطان الذين في تلك الجبال واما التشريعي
فهو مختص بما في عالم الملك الذي هو برزخ بين العالمين لكل عام بالنسبة الى جميع ما فيه من الجماد
والنبات والحيوان لجميع اصنافها وافرادها وبيان ذلك ان الملائكة الدهرية لما كانوا كاملين
بحسب الفطرة الاولى باصل صفوة وجودهم وقوتها كان جميع كمالاتها فعلية لا بالقوة حتى
يحتاجون الى الاستكمال والاكتساب بواسطة التكليف الثاني بارسال الرسل وانزال الكتب
لان وجودهم من طينة الطاعة وذواتهم نفس العبادة وهي النور المحض اعني اشعة الشمس المشرقة
وهم صور علمية نورية ابداعية كما حققنا مرارا وبالجملة طينتهم طينة العبادة وهيكل الطاعة والرحمة فتكليفهم
بالعبادة تحصيل الحاصل وهو لغو بل قبيح لا ان عدم تكليفهم من جهة عدم الاختيار لهم كما توهموا لانهم
اقوى اختيارا واشد نورا من جميع ما في الملك حتى الانسان ايضا لما بينا ان قوة الاختيار بحسب قوة الوجود
وضعفه ولا يخفى ان وجودهم اقوى واصفى مما في الملك ثم واما الشياطين فهم طينة المعصية وهيكل القهر
والغضب فلذا لا يجوز تكليفهم ايضا بالتكليف التشريعي لانه تكليف بما لا يطاق وهو قبيح لانهم اشرار
محضة لا استعداد لهم للخير والكمال حتى يكلفوا ويستكملوا بل ذواتهم ظلمات خبيثة صرفة لانهم اضداد
الملائكة وهم انوار محضة وهم سكان الجحيم وحملة العذاب ووجود العدل في ذلك كما ان الجنة وحملة الثواب
ووجود الفضل فان قلت لم اوجدهم الله تع مع علمه بانهم عاصون لا خير فيهم قلت الموجود بالذات
هو الملائكة في فعل الله ووجودهم ذاتي مقصود لذاته ووجود الشياطين عرضي لا ذاتي بمعنى انه تبعي
اي احداثه باحداث الذات وجعله لا باحداث فرد المراد هو الذاتي اي وجود الملك والتبعي ليس مرادا
لذاته وانما اريد لتمام الذاتي وكماله وهما يظهران معا وان كان الذاتي متقدما ذاتا والعرضي الذي
هو التبع ذاتي ايضا في رتبته وصقع ذاته وان كان عرضيا بالنسبة الى الذاتي ونظير ذلك الشعاع والظل
كما ان الشعاع فعل الشمس واثرها وصادر منه والظل ليس منها وفعلا لها بل يحصل من تعاكس نفوذها في
الجدار لكن ظهوره بالشعاع وتبع لظهوره كما ان الشياطين ظلال اشعة وهي الملائكة تبع لوجودهم
والغرض من وجودهم اثر هو كمال معرفة وجود الخير اذ الاشياء تعرف باضدادها كما [illegible]

ظهر ان الكل

الظلمة ايضا موجود كالنور لكن عرضي تبعي وكذا العدم الذي هو ضد الوجود موجود اذ لا يخلو كل من القسمين
من الوجود ولا عدم اصلا اذ كلما يتصور فهو ممكن موجود وما اشتهر من ان فرض المحال ليس بمحال كما
هو مبني البراهين العقلية الخلفية والاقيسة الاستثنائية التي معقدها قضايا شرطية فرضية غلط فاحش
اذ كل ما يتصور فهو الممكن والمحال لا يكون مفروضا اذ المتصور شيء في حد ذاته وان لم يكن له مصداق
في الخارج فهو ممكن والمحال ليس شيئا حتى يفرض فالمفروض هو الممكن لا المحال فهذا اوضح كما قال الامام
كلما يتصور وان لم يكن مصداق له بل كان انتزاعيا ليس خارجيا فهو موجود في صقع الله ولو كان باطلا
فهو في لوح الخيال وان كان حقا فهو في لوح محفوظ حق اعني الكرسي فلا شيء كان [illegible] فيهما فهي
يقال انه فرض محال والحاصل ان الباطل والعدم والظلمة والمحال الممتنع كلها موجود لكن في لوح
اعني الخيال لان عالم السجين مقابل عالم العليين كما حققنا مرارا فهذا التقسيم مطلق الشيء الى
الواجب والممكن والممتنع غلط اذ لا واسطة بين الواجب والممكن ثم اما عالم الملك الذي هو برزخ
بين العالمين المذكورين فهو مركب من الجهتين من جهة مناسب للدهر والملكوت ومثاله وهم
ملائكة اليمين ومن جهة اخرى مناسب لعالم الخيال والسجين وهم شياطين الشمال يعني ان
لوح عالم الملك اعني الارض التي هي مرآة عكوس صور الحوادث الزمانية مركب من طينة
العالمين قبضة من السجين وقبضة من العليين كما حققنا فهي قابلة لهما وقابلة
لاثارهما لطافة لها ان تميل الى عالم العقل وتستمد منه وتستكمل بها وان تميل الى عالم
الجهل والخيال وتستمد منه فهي مركبة من القوتين الملكية والشيطانية ولذا لا اختيار للملك
لانه مطيع دائما ولا له قوة المعصية وغيرها للشيطان لانه كان عاصيا دائما ولا له قوة الطاعة
بخلاف الادمي فان له قوتي الطاعة والمعصية بالسوية فان مال الى الطاعة يؤيده العقل الكلي
ويشوقه الى الطاعة وفعل الخيرات حتى يغلب قوة الطاعة اي النقطة البيضاء على قوة المعصية
النقطة السوداء حتى يكمل ويفنى وبذلك يكون اشرف من الملك وافضل منه اذ من فعل الطاعة
مع القدرة على خلافها افضل ممن فعل ذلك من غير قدرة على خلافها كالملك وان مال الى فعل
المعصية يؤيده الجهل الكلي ويشوقه الى فعل الشرور حتى يغلب قوة الشيطنة اي النقطة السوداء

في السقط ايضا بحيث لما تنقيم بذلك يكون اخس واذل من الشيطان لان من فعل المعصية مع قدرته
على اضدادها انقص ممن فعل ذلك من غير قدرة على اضدادها فلذلك كان مقرب الانسان اعلى درجة ورتبة
عند الله من مقرب الملك وعاصيه اسفل رتبة في الدرك من الشيطان كما قيل في الفارسية لركني من
ان شوي به از ان ور كني ميل اين تنوي الم از اين چون از ان گذشتي بهتر از تو كيست چون از اين
گذشتي بدتر از تو كيست ثم لا يخفى ان الاحتياج بهذا المعنى الذي بيننا اي من الطرفين يقتضي بطرفاني
التكليف التشريعي بارسال الرسل وانزال الكتب والقاء الاحكام بواسطة تبليغه ولاختصاص ذلك
بالانسان من بين كل ما في الارض له قوة الطاعة والمعصية كما عرفت سابقا ولكن اتم هذا الاحتياج
واقوى حاجة الانسان لانه افضل الانواع الثلثة المتمة للمواليد الثلث فلذا كان خير الامم ورسوله
افضل الرسل وتكليفه ازيد واقوى كما قال الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض الى ان
قال تعالى فحملها الانسان والامانة الولاية المطلقة ولم يكن يحملها احد الا علي ابن ابي طالب الذي
هو حقيقة الانسان لانه الجامع لكمال التكليفين واتمها هو الادمي ونبيه اما الاول فلان
التكليف التكويني اعني الصورة الانسانية احسن الصور واشرفها لانها هيكل التوحيد والطاعة هي
الفطرة الاولى فطرة الله التي فطر الناس عليها المراد من قوله عم كل مولود يولد على الفطرة وهذه
اكمل الصور والانسان بحسب هذه الفطرة الاولى لا يحتاج الى الاستكمال بالتكليف الثاني
بل له فطرة ثانوية ثالثية رابعية بهكذا الى ما شاء الله كما قال الله بعضهم درجات فوق بعض وكذا
قال فوق كل ذي علم عليم ولما كان بحسب الفطرة الثانية ناقصة قابلة للاستكمال بالطاعة والاعمال
فلذا احتاج الى من كان عقله اقوى من عقول امته حتى يبين لهم اقسام اعمالهم من الحلال والحرام او
الاستحباب والكراهة او الاباحة ويسمى الشخص بهذا الوصف الرسول ثم اعلم ان جميع اعمال العباد
الصادرة عنهم على قسمين اما قبيح او حسن الاول ما كان بمقتضى القوة الجهلية والثاني ما كان بمقتضى
القوة العقلية وكل منهما اما حتمي او لا اما فعله فهو الواجب واما تركه فهو الحرام او ليس الحتمي اما فعله
فهو المستحب واما تركه فهو المكروه او مساو الطرفين فهو المباح والتحقيق ان الانسان مركب من
القوتين الباطنيتين هي القوة العقلية الملكية والقوة الجهلية الشيطانية والاولى مظهر الايات والصور الدهرية

الحادثة

السماوية وهي اشباح الصور العقلية والثانية مظهر الكلمات الخبيثة الخيالية وهي اشباح الصور الجهلية بمعنى
انه ان التفت الى عالم العقلين انتقش في مرآت قلبه صور ذلك العالم من علم الاصول والاخلاق
فيطلق عليه المؤمن والموحد وان التفت الى عالم السجين ارتسم في مرآت قلبه صور ذلك العالم
من صور الاضداد والعلمين المذكورين فيطلق عليه الكافر والمشرك ولا يخفى انه في ان واحد لا يمكن ان
يلتفت الى العالمين معا كما قال الله تعالى ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وبنظر ذلك المرآة الذي ان قابل الوجه
الحسن انتقش فيه ذلك الوجه الحسن الى ظهر فيه شبحه وان قابل الوجه القبيح ارتسم فيه شبحه والمرآة مع
قطع النظر عن الصورتين لا حكم له ولا وصف له في حد نفسه من الحسن والقبح بل من ذلك عرفت ان السعي
بالمقابلة لهذا يكون حسنا اذ مظهر الحسن حسن مقابلته لذلك يكون قبيحا اذ مظهر القبيح قبيح فالكلام في الانسان
لا حكم ولا صفة له من الكفر والايمان في حد ذاته بل بحسب وصله الى صورة الايمان يكون مؤمنا وانقيادا به
الى صورة المعصية يكون كافرا وكذا مركب من القوتين الظاهريتين اي قوة عملية حقة وهي تابعة للقوة
العقلية ومتبوعة للاعمال الفرعية الشرعية وداعية اليها وقوة عملية باطلة وهي تابعة للقوة الجهلية ومتبوعة للا
للاعمال الفرعية الباطلة فالعمل الحسن من الواجب المستحب هو ما كان بمقتضى القوة العقلية والعمل القبيح
من الحرام والمكروه هو ما كان بمقتضى القوة الجهلية ولذا كان الاعمال الصادرة عن العباد على قسمين قبيح وحسن
وذلك لان فعل الواجب كالصلوة والصوم مثلا له صورة حسنة في عالم الاعلى وهذا العمل حسن مطابق لها
بمعنى انه شبحها لكن لا يظهر صورة ذلك العمل للعامل في الدنيا بل يظهر بعد الموت في عالم البرزخ ويتنعم منها
هناك الى يوم القيمة وكذا فعل الحرام كالزنا واللواطة مثلا له صورة كريهة في عالم السفلى اي لوح الخيال
الكلي وهذا العمل مطابق لها بمعنى انه شبحها لكن لا يظهر صورة ذلك العمل القبيح في الدنيا للعامل بل يظهر
بعد الموت في عالم المثال فيتالم فيها هناك الى يوم القيمة كما بينا سابقا والكل عند العاقل كالاعمال
العقليين الصورة واحدة لا تمايز لجهة القبح من جهة الحسن عنده ظاهرا لكن في الباطن متمايزتان شيء فاز بالنور
والظلمة فلذا احتاج الى رسول مميز فارق بين القبيح والحسن فظهر مما حققنا ان الانسان الحسن والقبح
العقليين من الخارجين الغيبين ويرجع كلا منهما الى حسن الصورة وقبحها من غير فرق منهما ومن هنا
ظهر فساد الاضاع في مسئلة الحسن والقبح الاشياء كلها وذلك اذ من قال ان الحسن والقبح عقليان يقول

ان فى فعل الصدق مثلا مصلحة ومنفعة ذاتية تنتج فاعله الثواب كاحراق النار مثلا والهلاك لا ينفك
عن تلك الفعل جهة الحسن اصلا وكذا فى فعل الكذب مثلا مفسدة طبيعية تنتج فاعله العقاب و لا ينفك عن
ذاته جهة القبح اصلا و ما ذكرنا هو غير ذلك من وجوه الاول انا نقول ان الحسن و القبح عرضى عارض على
الصورة الشخصية لذلك العمل لا ذاتى طبعى بمعنى كون ذلك العمل حسنا بالصورة النوعية لا الشخصية فجهة الحسن و القبح
عندهم راجعة الى طبيعة الفعل التى تحققها افراد وجزئيات وعندنا راجعة الى جهة التشخص فى الصورة
الشخصية ومبنى قولهم ان متعلق التكاليف هو طبائع الافعال لا الاشخاص ومرجع قولنا الى ان
اذ الموجود هو الشخص و هو المتعلق للتكليف الجزئى المدلول عليه بالخطاب الشخصى و الطبيعة ليست موجودة
لا فى ضمن الشخص بل فى نفسها كما بين و ثبت بالاتفاق فليرجع اليه والثانى انا نقول ان جهة الحسن و القبح
هى حسن الصورة و كراهتها لا امر معنوى طبيعى كما يقولونه والثالث ان الثواب الذى ينتج لفاعله هو
نفس هذه الصورة الحسنة والعقاب الذى ينتج لفاعله هو نفس هذه الصورة القبيحة لا شىء آخر
مترتب على الاتيان بهذين الفعلين كما يتوهمون واما من يعتقد انهما عقليان فنقول انهما يختلفان
بالوجوه والاعتبارات بمعنى ان طبيعة الكذب مثلا قبيح فى حد نفسه مع قطع النظر عن الافراد المقيدة
بالامور الخارجة عن طبيعة ذلك وقد يكون حسنا من حيث التقييد و التشخص مثل الكذب النافع فانه
وان كان قبيحا بالطبع فى حد نفسه لكن حسن من جهة تقييد بخارجة يعنى كونه سببا لدفع المفسدة
فلا منافاة فى كون الشىء حسنا من جهة وقبيحا من جهة اخرى وبهذا يحصل الاختيار و هذا القول القائل غير
ما اخترناه لان مرجع ذلك الى ان افعال العباد على اقسام سبعة لانها اما حسن بالذات بحيث لا يتخلف
عنه الحسن اصلا واما قبيح كذلك بمعنى انهما كانا منجزين لا تعليقيين كحسن العدالة و قبح الظلم مثلا فانهما
لا يتخلفان اصلا كالاحكام العقلية التى لا تقبل التخصيص بوجه من الوجوه وهى الوجوب التنجيزى
والحرام التنجيزى وهذا مناط القول الاول فى كل الواجبات والمحرمات من غير تفصيل كما فصل هذا
القائل واما حسن بالطبع بنوع كلى للجنس لا يتخلف كالجزئى ان رعى الا رجلا بل يختلف باختلاف
واما قبيح كذلك كالكذب النافع والصدق الضار بنحو ما بين آنفا فهذين الوجوب التعليقى والحرام
التعليقى فهذه اقسام اربعة واما ما فى فعله منفعة بلا ان يكون فى تركه مضرة كالوجوب فهو المندوب واما ما فى فعله مضرة

هو ان يكون فى تركه منفعة فهو المكروه وهذين المنجب التعليقى اذ قد يكون مكروها بالعرض والمكروه التعليقى اذ قد
قد يكون منجبا بالعرض واما ان يكون فى فعله و تركه لا منفعة و لا مضرة اى متساوى الطرفين فهو المباح فهذه
اقسام ثلثة والحاصل ان واحدا من الوجوب والحرام على قسمين عندهم وعندنا قسم واحد تنجيزى ايضا الحكم عنده
يختلف وعندنا لا يختلف بل كل حكم مختص بموضوعه الكلى الا ان الحكم كليا وموضوعه الشخص كان الحكم شخصيا
ولا يخفى انهم ان ارادوا ان هذا التخلف من باب التخصيص فهو باطل لان الحكم الكلى الثابت لموضوع كلى انما
هو فى القضية الكلية العقلية وهى لا تقبل التخصيص مثلا اذا ثبت ان النار حارة وكل فرد من افرادها يجب ان
ان يكون حارا والا يلزم تخلف الملزوم عن اللازم وان كان بالعكس جاز اذ الكلى للازم لا زمانها
كما فى المثال المذكور لكن تخلف الملزوم غير جائز فكذا الكلى اذا ثبت ان طبيعة الكذب قبيح فتخلفه عن
فرد من افراده مع صدق الكذب عليه بالفعل ومع عدمه فهو ليس من باب التخصيص فان قلت مبنى الاحكام
الفرعية على الاغلب اى مرجعها الى القضايا العرفية والتخلف فى ضمن فرد او فردين لا ينافى ذلك وهو ليس
من قبيل القضية العقلية حتى ينافى التخلف قلت مرجع ذلك الى ان الكذب ليس قبيحا بالنوع بل بعض افراده
حسن واغلبه قبيح وهو وان كان نوعا وكليا عرفيا ولكن ذلك الفرد الخارج ليس من نوع هذا الكلى العرفى
بل من نوع الكلى العقلى فيرجع هذا الى التخصص لا التخصيص بمعنى ان القبيح شىء والحسن شىء آخر لا من
من نوع القبيح فلا تخلف مع ان مرجع ذلك الى كون بعض افراده حسنا وبعضها قبيحا بمعنى ان القبح والحسن
فى جهة التشخص لا النوع والطبيعة وان ارادوا ان التخلف من باب التخصص لا التخصيص فح يلزم المحال
فهو ايضا باطل لان مناط قولهم الى كون الطبيعة الكلية متصفة بالحسن او القبح ومرجع التخصص الى كون الموصوف بهما
هو الشخص لا النوع كما حققنا آنفا مع انه لا وجه لعنوان المسئلة بالتخلف لانه لا تخلف بل كل حكم له
موضوع على حدة وكل يختص بموضوعه ولا تخلف عن موضوعه لا يقال ان المراد من التخلف ان الكذب النافع
وان كان قبيحا فى حالة النفع ايضا لكن لا يترتب عليه فى هذه الحالة ما يترتب عليه بدونها من العقاب وهذا
لا يقتضى تخلف الملزوم عن اللازم اعنى القبح بل غاية ما فى الباب هو لزوم تخلف الملزوم عن اللازم
واللازم لا اللازم وهذا ليس بمحال لان هذا من باب ارتكاب اقل القبيحين فهو من باب دفع الافسد بالفاسد
والعقل يحكم بجوازه بمعنى ان الكذب قبيح وفاسد لكن تركه حين كونه نافعا اقبح وافسد والعقل يحكم بارتكاب

القبح دون الاقبح بمعنى ان ارتكاب القبيح في جنب الاحسن حسن او مباح والا كان قبيحا في نفسه بالطبع ولكن بعد الحسن
يرتفع قبح ذلك القبيح اي اقتضائه بنظرا قيل في جواز اجتماع الامر والنهي في الواحد النوعي من جهتين لانا
نقول النار مع كونها نارا لا يمتنع تخلف المزدوم بل هو اللازم لشيء واحد لا يشتبه ان خلاف جهة لكون الامر
العرضي منا عن الذاتي والالم يكن الذاتي ذاتيا فان قلت ما ذكرت العلة التامة واما في العلة الناقصة
فلا اذ يجوز تخلف الاقتضاء عن المقتضي لاجل المانع وعدم المانع شرطا او جزء من العلة التامة لا المقتضي والعلل
الشرعية الفرعية من باب المقتضيات لا العلل التامة قلت المقتضي ما كان لنا مانع في اقتضائه فلا وجه
للتخلف والا فهو ليس بمقتضي بل جزء المقتضي ولا معنى لكونه مقتضيا في حالة وغير مقتضي في حالة اخرى فيلزم الخلف
فرجع منع المانع الى الغاء اللازم والملزوم معا لا منع الاقتضاء مع بقاء الملزوم بحاله ويرجع
ذلك ايضا الى الانقلاب في الاستحالة بنظر استحالة النار ماء وخلاف لازمها فما الى ان الغاء الى
التخصيص فلا يكون من باب قبل العجيني اذ لا تسنح ح لا الغاء كل من اللازم والملزوم والغاء حسن الكذب
في ذاته لا عرضي ايضا فان قلت ان القبيح هو ما كان فاعله مستحقا للعقاب فاللازم هو استحقاق العقاب
لا ترتب العقاب بالفعل مثل احراق النار فلم لا يجوز ان يكون الكذب النافع مستلزما لاستحقاق الشخص للعقاب
والقصاص لكان ناركا في هذه الحالة يمنع الله لكنه العقاب بالعفو والتفضل قلت هذا القبح فما اذ كان
العقاب والثواب غير لازمين للقبيح والحسن واما على ما حققنا من ان الحسن ما كان الصورة حسنة توجب
التذاذ العامل عنه بعد الموت والقبيح ما كان الصورة كريهة توجب تألم العامل منه بعد الموت فيرجع
الثواب الى اللذة ويرجع العقاب الى التألم من عمله والحاصل ان ثواب المطيع بنفس صورة عمله لا بامر آخر
وكذا عقاب العاصي بنفس صورة عمله لا بشيء آخر لما قال الله سيجزيهم وصفهم اي جزاء كل شخص هو صورة عمله صورة
من الحسن والقبيح وكذا قوله ثم اخذ الله الناس بما لوهم اي بقبائح اعمالهم ويعذبهم بما هذه الصور الا انها
لا شيء آخر بمعنى ان الثواب يرجع الى عمل خيره والعقاب الى عمل شره وسوئه وكذلك نار وتنعيم فيه واليه
اشار بقوله ليس للانسان الا ما سعى واما معنى العفو فهو ان يمحو الله صورة العمل القبيح ويبدله الى
صورة حسنة وثبت ذلك لا ان يمنع اللازم عن الملزوم بالقسر لان ذلك خلاف العدل بل مقتضى
رحمانيته هو ان يعطي كل ذي حق حقه سيجيء تحقيق ذلك ان شاء الله واما التخلف على ما ذكرنا فهو ان الكذب النافع

وان كان كذا لكن القبيح هو غير نوع الكذب في طبعه بل الحكم انه صدق وغيره بل الاحكام من الحسن والقبح راجعة
الى جهات خارجة وهو صور الشخصية والحاصل ان متعلق الاحكام هو الجزئيات الخارجة من افعال العباد
اذ المتصف بالحسن هو الشخص الموجود لا وجود للكلي في الخارج في ضمن الكلي بل لا وجود له الا في ضمن الشخص
هو حصص ذلك الكلي لا نفسه فالحسن هو صورة فرد من النوع والقبيح هو صورة فرد آخر منه ولا ينافي اتحاد النوع
وهو انه يمكن توجيه التخلف بوجه آخر مع بقاء الملزوم بحيث اللازم ح وهو ان الله فاعل كل شيء
ولا مؤثر في الوجود الا الله وهو فعال لما يريد والتحقيق ان منشأ الآثار ومظهرها وان كان هو الاسباب
ظاهرا لكن الفاعل في الحقيقة هو مسبب الاسباب اعني الله سبحانه لا الاسباب بمعنى ان النار ليست علة فاعلية للحرارة
وكذا السيف للقطع بل هي محل ظهور ذلك الاثر وكذا سائر الاسباب مبادئها والفاعل هو الله
لكن لا بذاته بل بواسطة الاسباب التي هي اجزاء فعله اعني المشية والاسباب انما هي مظاهر الآثار
مثل ظهور العكوس في المرايا المقابلة وكل ما سوى الله قابل لا فاعل فعلى هذا ما اشتهر بين الحكماء من ان
الفاعل على قسمين اما بالطبع بمعنى ان يكون فاعلا موجبا لا مختارا اي ترتب الاثر عليه بمقتضى طبعه قهرا لا اختيارا
كالحرارة اللازمة لطبيعة النار بمعنى انه لا ينفك عنها هذا الاثر اصلا والبرودة للماء والتبخير للاجسام الرطبة
بالهواء بمعنى ان نظائر هذه الآثار افعال طبيعية ذاتية فلذا قالوا يمتنع تخلف اللازم عن الملزوم واما فاعل
بالشعور وهو الفاعل المختار مردود لما حققنا ان المقتضي للحرارة ليس هو النار بل هي مرآة لظهور
صورة ذلك الاثر فيها والمقتضي والفاعل هو الله وهو محدث تلك الآثار في تلك المرايا فهو القوابل
كلها مختارون لا ان بعضهم مختار وبعضهم موجب بالقهر فالحرارة ليست لازمة للنار بحيث يمتنع انفكاكها
عنها كما توهموا بل قد تكون باردة وقد تكون حارة لانه من قبيل تواردات الصور المختلفة على مرآة واحدة
طبيعة المرآة مقتضية لواحد منها بل هو قابل لها وتظهر ويشهد على ذلك قصة ابراهيم وكون النار
بردا عليه كما انها صارت باردة بمقتضى امره تعالى قوله يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم كذلك
كونها حارة بمقتضى امره ومشيته تعالى في ابتداء خلقه يا نار كوني حارا وحرقا للاشياء والا لا وجه للتخلف
لازمها مع كونها نارا ولو قيل انه من قبيل الغاء الملزوم واللازم معا فلا يلزم الحكم عند الحكماء ايضا فنقول
ان ظاهر الآية يدل على بقاء النار في نارية لا الغائها واستحالتها الى شيء بارد كما انا مثلا اذ لا احتمال فيه